Anthr.
76
m

<36602730850019

<36602730850019

Bayer. Staatsbibliothek

Anthr. 76 m

R.

Grundlage

zu einer

neuen Theorie

der

Gefühle

und des

sogenannten Gefühlsvermögens.

Ein

anthropologischer Versuch

vom

Professor Krug

in Leipzig.

Königsberg,

bei Aug. Wilh. Unzer.

1823.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Krug's
Theorie
der
Gefühle.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Diese Schrift will nicht bloß mit Aufmerksamkeit, sondern auch ohne Vorurtheil d. h. ohne Vorliebe für irgend eine selberfundene oder angenommene Theorie der Gefühle gelesen sein. Denn wer über jene räthselhaften Erscheinungen unsers Innern, welche die deutsche Sprache Gefühle nennt, schon eine festgesetzte Meinung und auf diese Meinung dann weiter fortgebauet hat, gleich als wäre sie eine ganz sichre Grundlage an=

drer Theorien, der möchte wohl an dieser Schrift großen Anstoß nehmen. Wenn man indeß bedenkt, daß die Sphäre der Gefühle gerade die dunkelste Gegend unsers Bewußtseins ist, mithin eben diejenige, welche der Aufhellung am meisten bedarf und doch bis jetzt, trotz allen Versuchen der Art, noch am wenigsten wissenschaftlich aufgehellt ist: so wird man schon eher geneigt sein, diesen neuen Versuch wenigstens duldsam aufzunehmen und ihn selbst dann, wenn er nicht gelungen wäre, für verdienstlich zu halten. Denn jedes wissenschaftliche Streben, welches Licht über einen dunkeln und ebendarum schwierigen Gegenstand zu verbreiten sucht, verdient dankbare Anerkennung, mindestens von Seiten der Freunde des Lichts. Freilich von Seiten der Feinde desselben darf man in solchen Dingen nie auf Duldsamkeit, vielweniger auf Dankbarkeit

rechnen. Auch leistet der Verfasser gleichsam a priori Verzicht darauf.

Sollte diese Schrift zufällig gebildeten Frauen in die Hände fallen, so bittet der Verfasser selbige, zu bedenken, daß hier weder von Erregung noch von Unterdrückung der Gefühle die Rede sei. Des Ersten bedarf es bei ihnen nicht, da sie schon von Natur gefühlvolle Wesen sind. Das Zweite aber verlangt der Verfasser gar nicht, am wenigsten von den Frauen, die eben dann am liebenswürdigsten sind, wenn ihr Gefühl rege ist, vorausgesetzt, daß es in den Schranken bleibt, welche auch hier die menschliche und insonderheit die weibliche Würde fodert. Denn es giebt allerdings Gefühle oder Aeußerungsweisen des Gefühls, die des Weibes eben so unwürdig, ja noch unwürdiger sind, als des Mannes.

Doch genug des Vorgeredes! Denn wenn ein Buch sich nicht selbst schützt oder empfiehlt, so helfen alle Schutz= oder Empfehlungsbriefe nichts, die man ihm auf der Reise durch die Lesewelt mit auf den Weg geben möchte. Geh' also hin, mein Büchlein, und siehe, wie du zurecht kommst!

der Verfasser.

Grundlage

zu

einer neuen Theorie

der

Gefühle

und

des sogenannten

Gefühlsvermögens.

Fühlen willst du? wohlan! es rege sich innerst im Herzen
Jedes schöne Gefühl, stammend von oben herab!
Doch vergiß nicht, daß auch von dorther stammt der Gedanke!
Funke der Gottheit Gefühl! Funke der Gottheit Vernunft!

Einleitung.

Die Gefühle spielen eine große Rolle, nicht nur im Leben, wo sie den Menschen vorzugsweise beherrschen, indem sie die meisten seiner Handlungen bestimmen, sondern auch in der Wissenschaft, wo sie gar oft als oberste Richter auftreten, indem sich streitende Denker gemeinschaftlich auf deren Ausspruch berufen. Wir handeln daher nicht bloß, sondern wir urtheilen auch oft nach Gefühlen. Ja es giebt Menschen, die sich ihren Gefühlen so ganz hingeben, daß sie fast ausschließlich danach urtheilen und handeln, daß sie von anderweiten Bestimmungsgründen ihrer Urtheile und Handlungen gar nichts hören wollen,

daß sie, schwelgend in ihren (wie sie selbst sagen) unaussprechlichen Gefühlen, sich auf diese gefühlvolle Lebensweise ordentlich etwas zu Gute thun und jeden Andern als einen gemeinen oder Alltagsmenschen verachten, der nicht mit ihnen in bloßen Gefühlen leben will.

Darum hat man sogar die Menschheit in zwei besondre Klassen zerlegt, und die eine Gefühlsmenschen, die andre Vernunft- oder Verstandesmenschen genannt. Jene, sagte man, sind poetische Naturen, welche den Himmel berühren, diese, prosaische, welche in der Erde festgewurzelt sind. Empfindsame Frauen, schöne Geister, Schwärmer und Frömmlinge, setzten sich selbst aus eigner Machtvollkommenheit in die erste Klasse und verstießen erbarmungslos in die zweite alle die, welche von Begriffen und Grundsätzen redeten und nach solchen sogar urtheilen und handeln wollten.

Diese Eintheilung der Menschheit und ihrer geistigen Lebensweise hat sich neuerlich selbst in der Staats- und Kriegskunst geltend gemacht. Denn man gab uns unlängst in öf-

fentlichen Blättern zu lesen, der von Frankreich gegen Spanien unternommene Krieg sei wesentlich ein Gefühlskrieg (guerre de sentiment); es könne daher auch über die Recht- und Zweckmäßigkeit desselben niemand urtheilen, der nicht von jenen hohen Gefühlen durchdrungen sei, welche im Rathe der Fürsten den Ausschlag für jene politische Maßregel gegeben.

Daß eine solche Art zu reden sehr bequem, leuchtet auf den ersten Blick ein. Denn man ist nun der Verbindlichkeit, Gründe für seine Urtheile oder Handlungen anzuführen und diese dadurch zu rechtfertigen, auf einmal baar und ledig. Dieß mag wohl auch die Ursache sein, warum die Gefühlsliebhaberei in unsern schlaffen Zeiten so um sich gegriffen, daß sogar manche Philosophen davon angesteckt wurden. Bei den Philosophen aber, die gleichsam von Amts wegen nie bei dem Gegebnen stehen bleiben, ging jene Liebhaberei so weit, daß sie außer den Gefühlen selbst, als dem Gegebnen oder Bedingten, noch ein Gefühlsvermögen als Quelle oder Be-

dingung derselben annahmen. Und nachdem man diese Annahme oder Voraussetzung einmal gemacht hatte, so ging man bald noch einen Schritt weiter und theilte; die ganze Philosophie, welche die alten Philosophen meist in Logik, Physik und Ethik zerlegt hatten, zwar auch trichotomisch, aber nicht nach den Gegenständen, sondern nach den sogenannten drei Grundvermögen ein, so daß dieselbe

1. eine Theorie des Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögens,
2. eine Theorie des Gefühlsvermögens, und
3. eine Theorie des Begehrungsvermögens

sein sollte. Man schob also das neugeschaffne Gefühlsvermögen zwischen das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen ein und übergab ihm dann die Rolle eines Vermittlers zwischen beiden, ohne erst genauer zu untersuchen, ob es denn einer Vermittlung in dieser Hinsicht bedürfe und ob es auch wirklich ein besondres, von den beiden andern verschiednes,

Vermögen in Bezug auf diejenigen Bestimmungen unsres Geistes gebe, welche wir im Deutschen Gefühle nennen.

Auf diesen Punkt soll die gegenwärtige Untersuchung vorzugsweise gerichtet sein. Wir wollen daher nicht sowohl eine vollständige Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens, als vielmehr eine bloße Grundlage dazu geben, um, ehe wir weiter darauf fortbauen, sie der Prüfung der Kenner zu unterwerfen. Wir werden dabei mit einer grammatisch-historischen Erörterung beginnen, dann die kritisch-philosophische folgen lassen, und endlich die Ergebnisse aus beiden im letzten Abschnitte zusammenfassen.

Erster Abschnitt.

Grammatisch-historische Erörterung.

Das Wort Gefühl kommt unstreitig her von fühlen, welches ursprünglich so viel als tasten oder durch Berührung empfinden bedeutet. Daher nennen wir denjenigen organischen Sinn, welcher seinen Sitz in den Nerven unsrer Fingerspitzen hat — den Betastungssinn, oder das Getast — auch das Gefühl; das organische Empfindungsvermögen aber, welches über den ganzen Körper verbreitet ist, das Gemeingefühl. Wenn wir also sagen, daß wir das Eckige oder Runde, das Rauhe oder Glatte, die Wärme oder Kälte, oder überhaupt einen Gegenstand, der mit uns in organische Berührung kommt,

fühlen, so heißt dieß nichts anders, als daß wir ihn mittels dieser organischen Berührung empfinden. Darum werden die Empfindungen auch Gefühle genannt.

Nun sind die Empfindungen als sinnliche Vorstellungen, bei welchen das Subjektive (der empfangene Eindruck und der dadurch veränderte Gemüthszustand) stärker ins Bewußtsein tritt, als das Objektive (der Gegenstand mit seinen verschiednen Merkmalen), meist sehr dunkel, wenigstens dunkler als die Anschauungen, bei welchen das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Auch bleiben sie dunkel, so lange sie nicht von unsrem Geiste auf einer höhern Stufe seiner Thätigkeit unter einander verglichen und dadurch zu einer gewissen, bald geringern, bald größern, Klarheit erhoben werden. Daher ist es gekommen, daß man alle dunkle Vorstellungen, sie mochten sinnliche (Wahrnehmungen) oder verständige (Begriffe) oder auch vernünftige (Ideen) sein, ebenfalls Gefühle nannte.

Jene dunklen Vorstellungen können sich aber auch zu Gedanken oder Urtheilen ver-

knüpfen, so daß wir uns weder der Art und Weise, noch des Zeitpunktes, noch des Grundes dieser Verknüpfung bewußt werden, mithin auch weder uns selbst noch Andern eine bestimmte Rechenschaft darüber geben können. Darum hat man das Wort fühlen auch auf solche Gedanken oder Urtheile bezogen und sie gleichfalls Gefühle genannt. In diesem Sinne kann man also wohl sagen, daß man die Wahrheit eines Satzes oder einer Lehre fühle, daß man ein Wahrheitsgefühl in Bezug auf dieselben habe. Ja Millionen von Menschen bringen es während ihres ganzen Lebens in Ansehung des Meisten, was sie für wahr halten, nicht weiter als bis zu dieser Art des Gefühls, die man auch Ahnung nennen könnte. Denn wer etwas nur ahnet, hat entweder von der Sache selbst noch keine klare Vorstellung, oder sein Urtheil darüber ist wenigstens noch unklar oder auf dunkel gedachten Gründen beruhend.

Wie es aber viel dunkle Vorstellungen in der menschlichen Seele giebt, so giebt es auch eine Menge von dunkeln Bestre-

bungen, d. h. von solchen nach außen gehenden Richtungen unsrer Thätigkeit, die keinen bestimmten Gegenstand haben oder deren Gegenstand wenigstens nicht mit Klarheit in unser Bewußtsein tritt. Dunkle Bestrebungen haben also eine große Aehnlichkeit mit dunklen Vorstellungen und finden sich auch gewöhnlich in deren Gesellschaft. Denn die dunklen Vorstellungen üben oft eine große Gewalt aus und reitzen uns daher auf mannichfaltige Weise zur Thätigkeit. Darum nannte man auch die dunklen Bestrebungen, gleich den dunklen Vorstellungen, Gefühle. Von solcher Art ist z. B. das Gefühl einer unbestimmten Sehnsucht. Wir streben dann nach etwas, ohne zu wissen, was es eigentlich sei, wonach wir streben, wie wenn im jugendlichen Alter der Geschlechtstrieb zuerst erwacht. Der Gegenstand des Triebes steht dann noch nicht klar vor Augen, wird aber doch schon mit dunklem Bewußtsein erstrebt.

Jene dunkeln Bestrebungen äußern sich bald als eine Art von Zuneigung, bald aber auch als eine Art von Abneigung,

je nachdem ein Gegenstand zu unsern Trieben in einer Beziehung steht, die denselben Befriedigung verspricht oder nicht, mithin ihnen angemessen oder unangemessen ist. Wir werden daher von den mannichfaltigen Gegenständen unsrer Triebe bald angezogen, bald abgestoßen. Indem wir dieß fühlen d. h. empfinden oder als Verändrung des Gemüths wahrnehmen — eine Verändrung, die auch Gemüthsbewegung heißt, wenn sie eine stärkere Intension hat — so bezeichnen wir oft auch unsre Neigungen, Affecten und Leidenschaften mit dem Namen der Gefühle (z. B. Gefühl der Liebe, des Hasses, des Zornes, der Rache, der Furcht, des Muthes u. s. w.).

Auf diese Art ist das Wort Gefühl eins der vieldeutigsten und unbestimmtesten in unsrer Sprache geworden. Die Griechen brauchen dafür bald ‛αφη, bald αισθῆσις, bald παθος, je nachdem sie das Getast, oder die Empfindung, oder die Gemüthsbewegung anzeigen wollen. In denselben Beziehungen brauchen die Römer dafür die Ausdrücke tactus, sensus — sensio und sensatio ist spätere Lati-

nität — affectio oder commotio animi. Eben so wenig findet sich in den neuern europäischen Sprachen ein einzeler Ausdruck, der alles das zusammen bedeutete, was wir jetzt mit dem Worte Gefühl bezeichnen. Denn das englische feeling, welches diesem Worte am nächsten entspricht, hat bei weitem nicht denselben Umfang; weshalb die Engländer in den Fällen, wo wir vom Gefühle reden, oft die Ausdrücke sense, sensation, sentiment, sensibility, oder auch affection brauchen. Eben so brauchen die Franzosen die mit diesen verwandten Wörter ihrer Sprache, indem sie auch nicht für das deutsche Wort Gefühl in allen seinen Bedeutungen einen einzigen durchaus entsprechenden Ausdruck haben.

Noch weniger aber findet sich in jenen Sprachen irgend ein Ausdruck, der eben das bezeichnete, was man im Deutschen jetzt mit dem Worte Gefühlsvermögen sagen will, nämlich eine besondre Kraft der Seele, wodurch sie alles das erzeugen oder dessen empfänglich werden soll, was wir Gefühle nennen. An eine solche Kraft, als eigenthümliche

Quelle der Gefühle, dachte kein alter Philosoph, und auch kein neuerer vor Kant. Dieser gab erst durch seine Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, in welcher das Gefühl der Lust und Unlust eine so große Rolle spielt, Veranlassung zum Entwurf einer besondern Theorie des Gefühlsvermögens, wo dann diesem neugeschaffnen Vermögen gewöhnlich sein Platz zwischen dem Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen angewiesen wurde, um beide gleichsam zu vermitteln.

Auch baute man hierauf eine Art von neuer Kunsttheorie, indem man sagte: Einige Künste wenden sich an das Vorstellungsvermögen, andre an das Gefühlsvermögen, und noch andre an das Begehrungsvermögen. So theilt z. B. ein namhafter Aesthetiker die redenden Künste in die Kunst der Prose, der Poesie und der Beredtsamkeit, und sucht eben diese Eintheilung dadurch zu rechtfertigen, daß sich die Prose an das Vorstellungsvermögen, die Poe-

sie an das Gefühlsvermögen, und die Beredtsamkeit an das Begehrungsvermögen wende.

Ob man nun zu einer neuen Schöpfung dieser Art befugt gewesen und ob dadurch die Einsicht in das innere Getriebe unsres geistigen Lebens etwas gewonnen habe, wird sich aus nachfolgender Untersuchung von selbst ergeben. Wir bitten dabei unsre Leser nur um ein wenig Geduld, weil wir, um die Sache möglichst aufs Reine zu bringen, allerdings etwas weiter ausholen müssen.

Zweiter Abschnitt.

Kritisch-philosophische Erörterung.

Alles wahrhafte oder, wie man auch sagt, reale Sein muß sich durch irgend ein Thun oder Leiden — welches letztere aber im Grunde nur eine Beschränkung des Thuns ist — offenbaren. Wo wir daher weder ein Thun noch ein Leiden wahrnehmen, da sind wir auch nicht berechtigt, ein Seiendes zu setzen. Dieß ist auch der eigentliche und einzige Grund, warum wir dem Raume und der Zeit (abgesehn von den Dingen, die wir als in ihnen thuend und leidend wahrnehmen) kein wahrhaftes Sein beilegen, sie nicht für wirkliche Dinge (entia realia) halten können. Denn der bloße Raum und

und die bloße Zeit thut nichts und leidet nichts; immer sind es nur die räumlichen und zeitlichen Dinge, welche etwas thun und leiden, und ebendadurch ihre Wirklichkeit offenbaren. Wirklichkeit ohne irgend eine Art von Wirksamkeit ist schlechthin undenkbar. Was aber Raum und Zeit, an und für sich betrachtet, sonst sein mögen, wenn sie nicht wirkliche Dinge sind, geht uns hier nichts an, wo wir mit den Spekulazionen der Metaphysik über jene Räthsel nichts zu thun haben.

Was wirksam oder thätig ist und dadurch sein Dasein ankündigt, muß auch ein Vermögen haben, auf diese bestimmte Art wirksam oder thätig zu sein. Das Vermögen selbst — welches auch Fähigkeit oder Kraft heißt, je nachdem es in seiner Wirksamkeit mehr Empfänglichkeit (Rezeptivität) oder Selbthätlichkeit (Spontaneität) zeigt — nehmen wir zwar nie wahr, sondern immer nur seine Wirkungen. Weil wir aber nach einem bekannten Verstandesgesetze eine Wirkung ohne Ursache nicht denken können, so setzen wir das Vermögen als die

innere Ursache oder Quelle der Wirksamkeit (principium efficaciae internum) stets voraus. Ebendarum erkennen wir aber auch das Vermögen eines Dinges nur in, mit und durch seine Thätigkeit, und benennen es danach, wie wir z. B. das Vorstellungsvermögen oder die vorstellende Kraft in uns nur in, mit und durch die Vorstellungen erkennen, deren wir uns nach und nach bewußt werden. Es ist daher auch nicht erlaubt, irgend ein Vermögen zu erdichten oder beliebig anzunehmen, sondern es muß sich in der Thätigkeit eines Dinges ein bestimmter Grund nachweisen lassen, der uns nöthigt, ihm dieses oder jenes Vermögen beizulegen.

Bleiben wir nun bei unsrer eignen Thätigkeit (der Wirksamkeit des Ichs) stehen, so erscheint uns dieselbe zuvörderst theils als eine körperliche, theils als eine geistige. Jene beziehen wir auf den Raum und bezeichnen sie überhaupt mit dem Namen der Bewegung, legen uns daher auch Bewegkraft bei. Weil wir aber dieselbe Art der Thätigkeit auch an allen andern Körpern als

räumlichen Dingen wahrnehmen, so betrachten wir die Bewegkraft als eine allgemeine Körperkraft. Jedoch bleibt die nähere Betrachtung derselben aus dem Kreise der gegenwärtigen Untersuchung ausgeschlossen, weil wir es hier nur allein oder vorzugsweise mit unsrer geistigen Thätigkeit zu thun haben. Auch lassen wir den Gegensatz zwischen Körper und Geist selbst zur Seite liegen, indem es uns für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung gleichgültig sein kann, wie man über diesen Gegensatz denke. Denn auch derjenige, welcher diesen Gegensatz selbst nicht anerkennen, sondern behaupten möchte, das Ich sei immer eines und dasselbe, es möge sich körperlich oder geistig wirksam beweisen, muß doch eben diesen Unterschied in der Wirksamkeit des Ichs zugeben, muß wenigstens eingestehn, daß es zwei verschiedne Erscheinungsformen desselben seien, wenn es in der einen oder andern Art wirksam ist.

Was also die geistige Art unsrer Thätigkeit anlangt, so können wir uns bei genauerer Untersuchung derselben nur an unser Be-

wußtsein halten. Denn eine Thätigkeit, deren wir uns gar nicht bewußt wären, von der sich gar keine Spur als Thatsache unsers Bewußtseins nachweisen ließe, könnte wenigstens nicht als unsre Thätigkeit angesehn, folglich auch nicht aus unsrem Wirkungsvermögen als deren Quelle abgeleitet werden.

Nun sind wir uns zwar einer großen Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten bewußt, und die Sprache hat auch dieselben mit mancherlei Ausdrücken bezeichnet, als vorstellen, anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen, beweisen, begehren, verabscheuen, wollen, beschließen u. s. w. Es würde jedoch ein sehr unwissenschaftliches Verfahren sein, wenn man sofort eben so viele Vermögen des menschlichen Geistes annehmen und nun jede der genannten Thätigkeiten aus einem solchen Vermögen als deren besondrer Quelle ableiten wollte. Der sich selbst betrachtende und sich von seiner eignen Thätigkeit Rechenschaft gebende Geist würde sich so in eine unendliche, wenigstens unbestimmbare, Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten verlieren, folglich gerade in

Ansehung der wichtigsten Erkenntniß, der Autognosie, aller wissenschaftlichen Einheit entbehren.

Es muß also (wie der Metaphysiker mit Recht sagt: Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda — ein Satz, der auch von den Ursachen gilt und sich in diesem Bezuge so aussprechen läßt: Causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae) der Anthropolog oder Psycholog die Maxime befolgen, die Vermögen, welche er als die ursprünglichen Bedingungen unsrer geistigen Gesammtthätigkeit voraussetzt, nicht ohne Noth zu vervielfältigen, sondern vielmehr auf die möglich kleinste Zahl zurückzuführen. Ja, wenn es möglich wäre, alle noch so verschiedne Arten jener Thätigkeit aus einer einzigen Quelle abzuleiten, so würde auch nur ein einziges Haupt- oder Grundvermögen anzunehmen sein. Ob dieß möglich, wird sich in der Folge zeigen.

Die geistigen Thätigkeiten, deren wir uns in der Zeitreihe nach und nach bewußt werden, lassen sich nur in doppelter Hinsicht unter-

scheiden, der Art nach und dem Grade nach.

Wollen wir sie der Art nach unterscheiden, so müssen wir auf ihre Richtung sehn. Denn nur, wenn sich in dieser Richtung ein solcher Gegensatz zeigte, daß wir die eine Thätigkeit von der andern unterscheiden müßten, würden wir auch genöthigt sein, verschiedne Arten geistiger Thätigkeit anzunehmen und dem zufolge auch verschiedne Vermögen als Quellen derselben vorauszusetzen.

Nun zeigt sich bei genauerer Betrachtung eine zwiefache Richtung in unsrer geistigen und selbst in unsrer körperlichen Thätigkeit, wieferne diese mit jener verknüpft und für die äußere Wahrnehmung auch ein Ausdruck derselben ist. Sehet dort jenen in ruhige Betrachtung versenkten Menschen! Er steht vor einem Gemälde, rührt und regt sich nicht, und athmet kaum; nur seine Augen sind weit geöffnet, um das Gemälde gleichsam in sich zu saugen. Sehet dagegen jenen andern in großer Beweglichkeit begriffenen Menschen! Er verfolgt ein Thier, und ruhet und rastet nicht

eher, als bis er es erreicht und sich desselben, todt oder lebendig, bemächtigt hat.

Läßt sich hier wohl verkennen, daß die erste Thätigkeit eine ganz andre ist, als die zweite? Und beruht nicht der Hauptunterschied dieser beiden Arten von Thätigkeit auf der ganz verschiednen Richtung derselben? Man erwäge nur Folgendes.

Was that der Mensch im ersten Falle? Denn unthätig war er gewiß nicht, so ruhig auch seine äußere Haltung sein mochte. Er nahm aber bloß das Gemälde in sich abbildend auf, erzeugte in sich selbst ein Bild oder eine Vorstellung (etwas Subjektives) von einem Gegenstande (einem Objektiven); seine Thätigkeit, obwohl von außen angeregt, war eigentlich doch nur nach innen gerichtet und im Innern beschlossen — also immanent, ideal oder theoretisch. Wir nennen daher diese Thätigkeit überhaupt ein Vorstellen und im höhern Sinne ein Erkennen, unter welchen Ausdrücken auch alle die übrigen begriffen sein müssen, welche jene Thätigkeit in besondern Beziehungen oder nach ihren

mannichfaltigen Bestimmungsweisen (Modifikazionen) bezeichnen, wie anschauen, empfinden, denken, urtheilen, schließen u. s. w.

Was that aber der Mensch im zweiten Falle, wo seine Thätigkeit so offen hervortrat und gleichsam jedem in die Augen sprang? Er strebte nach einem Ziele, setzte sich einen Zweck, den er durch seine Kraft zu verwirklichen suchte, hatte also auch einen Gegenstand (etwas Objektives) vor Augen, den er aber jenem Zwecke (einem Subjektiven) zu unterwerfen suchte; seine Thätigkeit, obwohl von innen angeregt, war eigentlich doch nur nach außen gerichtet und im Aeußern beschlossen — transeunt, real, praktisch. Wir nennen diese Thätigkeit überhaupt ein Streben und im höhern Sinne ein Handeln, unter welchen Ausdrücken auch alle die übrigen begriffen sein müssen, welche jene Thätigkeit in besondern Beziehungen oder nach ihren mannichfaltigen Bestimmungsweisen bezeichnen, wie begehren, verabscheuen,

wollen, beschließen oder sich entschließen u. s. w.

Der Mensch ist also einer zwiefachen Thätigkeit fähig. Mittels der einen nimmt er alles Gegebne in sich auf und bildet sich einen Erkenntnißkreis, der nach Umständen größer oder kleiner sein kann, innerhalb dessen aber das Subjektive durch das Objektive bestimmt wird, weil Erkenntnisse nicht bloß unter einander zusammenstimmen, sondern auch ihren Gegenständen entsprechen sollen. Mittels der zweiten unterwirft er alles Gegebne seinen Absichten und gestaltet daraus für sich einen äußern Wirkungskreis, der ebenfalls nach Umständen bald mehr bald weniger umfassend sein kann, innerhalb dessen aber das Objektive durch das Subjektive bestimmt wird, weil Handlungen immer darauf ausgehen, daß das Gegebne unsern Zwecken möglichst angemessen werde.

Setzen wir nun voraus, daß diese zwiefache Thätigkeit, weil sie sich in entgegengesetzten Richtungen äußert, auch eine zwiefache Quelle in uns selbst habe, oder mit andern

Worten, daß die ursprüngliche Bedingung dieser zwiefachen Thätigkeit auch schon ein Zwiefaches sei: so können wir mit Fug und Recht dem Menschen ein doppeltes Grundvermögen beilegen und das eine als ein Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögen, das andre aber als ein Bestrebungs- oder Handlungsvermögen bezeichnen. Kürzer könnte man auch sagen: Theoretisches und praktisches Vermögen. Beide würden sich nur dann auf Eins zurückführen lassen, wenn sich nachweisen ließe, wie es zugehe, daß die Thätigkeit des Menschen, wiewohl sie ursprünglich nur eine und dieselbe sei, sich doch dergestalt zerspalte, daß sie in zwei entgegengesetzte Richtungen auslaufe. Eine solche Nachweisung ist aber darum nicht wohl möglich, weil jene Zerspaltung nicht in unser Bewußtsein fällt. Denn was in unser Bewußtsein als Thätigkeit oder vielmehr als Thatsache fällt, gehört immer entweder in das Reich der Vorstellungen und der daraus hervorgehenden Erkenntnisse, oder in das Reich der Bestrebungen und der daraus entspringenden Hand-

lungen. Jene Zerspaltung oder Entzweiung müßte also als jeder gegebnen Thatsache des Bewußtseins vorausgehend d. h. in der That als ursprünglich angesehn werden. Darum hat auch keine Sprache ein Wort zur Bezeichnung eines solchen alleinigen Grundvermögens. Denn was Einige das Gefühlsvermögen genannt haben, soll ja nicht dieses alleinige Grundvermögen, sondern vielmehr ein Drittes sein, welches zwischen jenen beiden, die wir bereits anerkannt, in der Mitte stehen und eine ganz eigenthümliche Quelle von Gemüthsbestimmungen, die man eben Gefühle nennt, sein soll.

Bevor wir aber die Frage beantworten, ob diese Annahme zulässig, müssen wir jene beiden schon anerkannten Grundvermögen in ihren mannichfaltigen Aeußerungen noch etwas genauer betrachten.

Unser Gesammtvermögen offenbart sich in seiner vollständigen Entwicklung nicht bloß mittels verschiedner Arten, sondern auch mittels verschiedner Grade der Thätigkeit. Es entstehen daraus gewisse Abstufungen (Gradazionen), durch welche sich unsre Wirk-

samkeit gleichsam **steigert** (potenzirt). Diese Steigerung hat schon die Sprache des gemeinen Lebens auf eine recht angemeßne Weise bezeichnet. Wer in Ansehung seiner Vorstellungen und Bestrebungen noch auf der untersten Stufe steht und gleichsam nur ein thierisches Leben äußert, heißt ein **sinnlicher** Mensch. Wer sich über diesen niedern Kreis der Thätigkeit schon merklich erhebt, indem er ein gewisses Ansichhalten und Nachdenken in seinen Urtheilen und Handlungen zeigt, heißt ein **verständiger** Mensch. Wer sich aber mit seinen Gedanken selbst bis zum Uebersinnlichen aufgeschwungen hat und in Folge dieses Aufschwungs nach dem höchsten Ziele menschlicher Vollkommenheit strebt, heißt ein **vernünftiger** Mensch.

Daß diese Ausdrücke nicht ausschließlich zu deuten, versteht sich von selbst. Denn kein Mensch wird sich für erhaben über alle Sinnlichkeit halten, so wie auch niemand wagen wird, irgend einem Menschen alle Verständigkeit oder Vernünftigkeit abzusprechen. Vielmehr betrachten wir jedes menschliche Wesen

als ein sinnliches, verständiges und vernünftiges zugleich. Es kann also bei jenen Ausdrücken nur von einem stärkern Hervortreten, von einem Uebergewichte des sinnlichen, des verständigen, oder des vernünftigen Elements im Leben eines Menschen die Rede sein.

Wenn wir nun aber Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit als verschiedne Potenzen unsrer Wirksamkeit, die bald stärker bald schwächer hervortreten, mithin die daraus sich ergebenden Thätigkeitskreise als einander über- oder untergeordnet betrachten: so dürfen wir dabei auch nicht vergessen, daß sich dieselben theils im Reiche der Vorstellungen und Erkenntnisse, theils im Reiche der Bestrebungen und Handlungen zeigen können. Sinnlichkeit, Verständigkeit und Vernünftigkeit müssen daher sowohl ihre *theoretische* als ihre *praktische* Seite haben. Dieß hat auch zum Theile schon *Kant* bemerkt, indem er in seiner Kritik der reinen Vernunft von einer *theoretischen* und *praktischen* *Vernunft* redete, noch weit früher jedoch *Aristoteles* in andrer Beziehung, indem er

in seiner Psychologie einen theoretischen und praktischen Verstand aufführte. Doch ist in Ansehung des letzten Ausdrucks zu bemerken, daß das Wort νους, dessen sich der Stagirit bediente, bei den griechischen Weltweisen nicht bloß den Verstand, sondern auch die Vernunft bezeichnete und daher oft mit dem Worte λογος als gleichgeltend gebraucht wurde, gerade so, wie manche deutsche Philosophen den Worten Verstand und Vernunft in einer weitern Bedeutung häufig die gleiche Geltung geben. Wir werden jedoch diesem unbestimmteren Sprachgebrauche hier nicht folgen, sondern immer die Vernunft als die höchste Potenz menschlicher Wirksamkeit betrachten.

Es unterscheiden sich aber jene drei Potenzen, genauer erwogen, auf folgende Weise:

1. Die Sinnlichkeit ist durchaus im räumlich und zeitlich Gegebnen befangen und mit demselben unmittelbar, ohne weitere Abstrakzion und Reflexion, beschäftigt. Von der theoretischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige unmittelbare Vorstellen zu, welches

wir bald ein Anschauen bald ein Empfinden nennen, je nachdem wir uns dabei des Objektiven (der Größe und Beschaffenheit des Gegenstandes) oder des Subjektiven (des empfangenen Eindrucks und des davon abhängigen Gemüthszustandes) lebhafter bewußt sind. In dieser Beziehung heißt jene Potenz schlechtweg oder vorzugsweise der Sinn (sensus). Von der praktischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige unmittelbare Streben zu, welches wir bald ein Begehren bald ein Verabscheuen nennen, je nachdem sich unser Streben mehr als Hinneigung (Streben nach Vereinigung) oder als Wegneigung (Streben nach Entfernung) zeigt. In dieser Beziehung heißt jene Potenz der Trieb (instinctus) oder auch die Neigung (inclinatio), wiewohl der letzte Ausdruck mehr die Aeußerung des Triebes und zwar in Hinsicht auf die erste Art des Strebens bezeichnet, weshalb wir der Neigung auch oft die Abneigung entgegensetzen. Und da sowohl der Sinn als der Trieb wieder eine gewisse Mannichfaltigkeit von Aeußerungsweisen in sich schließt, so un-

terscheiden wir auch in der Mehrzahl sowohl Sinne (Gesichtssinn, Gehörssinn u. s. w.) als Triebe (Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb u. s. w.).

2. Sobald nun aber der Mensch anfängt, sich durch eigne Thätigkeit von dem unmittelbar Gegebnen, den Gegenständen seiner Sinne und Triebe, in seinem Vorstellen und Streben loszuwinden, so erhebt er sich selbst auf eine höhere Stufe der Wirksamkeit; es äußert sich in ihm diejenige Potenz, welche wir Verständigkeit nennen. Von der theoretischen Seite betrachtet fällt ihr dasjenige mittelbare Vorstellen zu, welches Denken heißt. Es besteht nämlich dasselbe in einem auf Abstrakzion und Reflexion beruhenden Bilden von Begriffen als gemeinsamen und höhern Vorstellungen, durch die wir eine Mehrheit von anderweiten Vorstellungen in einem und demselben Bewußtsein zusammenfassen und die wir dann wieder auf mannichfaltige Weise sowohl trennen als verknüpfen können, woraus ganze Reihen von Begriffen oder Gedanken hervorgehen. In dieser Bezie-

ziehung heißt jene Potenz schlechtweg oder vorzugsweise der Verstand (intellectus), weil wir etwas erst dann verstehen, wenn wir es in einen Begriff gefasst und mit unsern übrigen Begriffen oder Gedanken in eine angemessne Verbindung gebracht haben. Daher wird uns auch das Verstehen leichter oder schwerer, je nachdem unser Verstand mehr oder weniger geübt und die Summe unsrer Begriffe größer oder kleiner ist. Von der praktischen Seite betrachtet fällt jener Potenz dasjenige mittelbare Streben zu, welches Wollen heißt. Dieses besteht nämlich in einem Streben, welches durch Zweckbegriffe oder, was im Grunde ebensoviel heißt, durch die Begriffe des Guten und Bösen bestimmt wird, wobei also auch das Wohl und Wehe des Menschen in Betrachtung kommt und eine gewisse Wahl stattfindet; weshalb die Ausdrücke Wohl und Wahl, wollen (gleichsam wohlen) und wählen auch stammlich verwandt sind. In dieser Beziehung heißt jene Potenz der Wille, der als frei betrachtet wird, wiefern er sich

auch unabhängig vom Triebe, mithin durch sich selbst bestimmen kann, während der Trieb als solcher immer mit Nothwendigkeit bestimmt wird. Dieser muß begehren, was ihm angenehm, und verabscheuen, was ihm unangenehm. Jener aber kann auch wollen, was der Trieb verabscheut, und nicht wollen, was der Trieb begehrt. Daher zeigt sich auf dieser Stufe der Thätigkeit oft ein starker Widerstreit zwischen verschiedenartigen Strebungen, der nur durch eine höhere Autorität, durch eine gesetzgebende Behörde, welche unbedingt gebietet und verbietet, entschieden werden kann.

3. Wenn sich nämlich der Mensch auf diejenige Stufe seiner Thätigkeit erhoben hat, wo ihm das in sich selbst Vollendete und von allen sinnlichen Bedingungen Unabhängige, das Absolute oder Unbedingte, als ein Gegenstand des reinen Denkens und Wollens erscheint, so äußert sich hier eine Potenz des Vorstellens und Strebens, die man nicht unschicklich Vernünftigkeit genannt hat, weil der Mensch in dieser Sphäre Dinge ver-

nimmt, die kein Auge gesehn und kein Ohr gehört, die daher auch der Verstand in seiner Beschränktheit auf die Sinnenwelt, das Räumlich-Zeitliche, nicht eigentlich versteht oder begreift. Der Verstand müsste sich gleichsam von allem Sinnlichen losreißen und zum Uebersinnlichen erheben, um im Gebiete der höchsten Gedanken, die unser Geist fassen kann, in der Ideenwelt, mit seinen reinen Begriffsformen zu walten. Ein solcher Verstand wäre jedoch nichts anders als die Vernunft selbst, so daß man auch diese einen potenzirten Verstand, den Verstand schlechtweg aber einen potenzirten Sinn, so wie die Ideen der Vernunft potenzirte Begriffe, die Begriffe des Verstandes aber potenzirte Anschauungen oder Empfindungen nennen könnte. Weil nun die Vernünftigkeit eben so, wie die Sinnlichkeit und Verständigkeit, ihre theoretische und praktische Seite hat, es aber der Sprache an Ausdrücken fehlt, welche diese Potenz nach ihren verschiednen Richtungen besonders bezeichnen, so wird es allerdings am angemessensten sein, die Ver-

nunft selbst theils als ein theoretisches, theils als ein praktisches Vermögen anzusehn, wenn man nur dabei die Einheit derselben nicht aus den Augen verliert und nicht etwa gar eine Art von Widerstreit zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft erkünstelt. Denn ein solcher Widerstreit würde unsre vernünftige Natur, die immer auf absolute Harmonie gerichtet ist, aufheben, und es würde gleichsam einer dritten, noch höhern, Vernunft in oder außer dem Menschen bedürfen, um jenen Widerstreit zu lösen. Wie nämlich die Vernunft in theoretischer Hinsicht auf absolute Harmonie aller Vorstellungen und Erkenntnisse gerichtet ist, so ist sie in praktischer Beziehung auf absolute Harmonie aller Bestrebungen und Handlungen gerichtet. Jene Art der Harmonie nennen wir Wahrheit, diese, Güte, und zwar sittliche, um durch diesen Beisatz anzudeuten, daß hier nicht von einer bloß relativen Güte, welche auch Nützlichkeit heißt, die Rede sei. In beiderlei Hinsicht giebt die Vernunft Ge-

setze, welche auch Prinzipien der theoretischen und praktischen Vernunft heißen. Weil aber die Prinzipien der ersten Art sich auf die Totalität unserer Vorstellungen und Erkenntnisse beziehn, deren allgemeiner Gegenstand die Natur (das Wort im umfassendsten Sinne genommen) ist, so heißen dieselben auch Natur- oder natürliche Gesetze (leges physicae s. naturales). Und weil die Prinzipien der zweiten Art sich auf die Gesammtheit unsrer Bestrebungen und Handlungen beziehn, um diesen das Gepräge der Sittlichkeit aufzudrücken, so heißen dieselben auch Sitten- oder sittliche Gesetze (leges ethicae s. morales). Die weitere Entwickelung dieser zwiefachen Gesetzgebung der Vernunft aber ist Sache der Philosophie, die ebendeswegen selbst in einen theoretischen und einen praktischen Theil zerfällt — eine Eintheilung, die keineswegs, wie einige neuere Philosophen behauptet haben, willkürlich ist und erst aus der leibnitz-wolfischen Schule stammt, sondern aus der Natur des menschlichen Geistes mit Nothwen-

digkeit hervorgeht und daher schon bei den Alten, namentlich bei Aristoteles, Seneca, Augustin u. A. vorkommt. Beide Theile sind freilich, weil die ganze Philosophie als Urwissenschaft nur Theorie (nicht Praxis) ist, ebenfalls Theorien, aber der eine, Theorie von der theoretischen, der andre, Theorie von der praktischen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Auch setzen beide einr höhere Theorie als ihre gemeinschaftliche Wurzel oder Grundlage voraus, die man daher wohl am schicklichsten die urwissenschaftliche Grundlehre oder Fundamentalphilosophie nennen kann.

Nachdem wir nun das gesammte Vermögen des menschlichen Geistes in seinen mannichfaltigen Verzweigungen dargelegt haben, so weit dieß zu unsrem Zweck erfoderlich war, so kehren wir jetzt zu unsrem Hauptgegenstande, den Gefühlen, zurück. Ist nämlich jene Darlegung richtig, ist sie dem Wesen des Menschen-Ichs angemessen, so muß sich mittels derselben auch eine befriedigende Rechenschaft von jenen räthselhaften Verändrungen

oder Zuständen des Menschen-Ichs geben lassen, welche mit dem Namen der Gefühle belegt werden.

Wir müssen aber dabei nothwendig auf den Anfang des menschlichen Daseins, auf die erste Erscheinungsweise des Menschen in der Sinnenwelt, zurücksehen. Denn der Mensch steht, wie alle organische Naturerzeugnisse — ja wie die Natur selbst, die im Grunde nichts anders als ein absoluter Totalorganismus ist, welcher in eine unendliche Menge von Parzialorganismen zerfällt — unter dem Gesetze der Entwickelung. Man muß daher der allmäligen Entwickelung des Menschen gleichsam zusehen, wenn man die menschliche Natur richtig auffassen will.

Betrachten wir nun den Menschen in der ersten Periode seines Daseins, wo er noch als Embryo im Schooße der Mutter verborgen ist, so läßt sich über sein geistiges Leben wenig oder gar nichts sagen. Er vegetirt dann eigentlich nur, wie eine Pflanze, die auf dem mütterlichen Boden angewachsen, bildet sich aber auch schon zu einem Thiere

aus, indem er nach und nach mehre Stadien seiner organischen Entwickelung durchläuft. Daß er während dieses Zeitraums, besonders gegen das Ende desselben, bereits Gefühle habe, läßt sich nicht bezweifeln; die immer häufiger und lebhafter werdenden Zuckungen des Embryo beweisen dieß. Sie sind die ersten dunkeln Lebensregungen, von denen man weiter keine Erklärung geben kann, da sie nicht in unser Bewußtsein fallen. Es ist daher schon zu viel behauptet, wenn manche Physiologen sagten, der im Zustande des Schlafes befindliche Embryo träume bereits, weshalb er sich eben so, wie der träumende Mensch, zuweilen rühre und die Fesseln, die ihn umschließen, zu sprengen suche. Um zu träumen, muß man schon wachend Vorstellungen von gewissen Gegenständen gehabt haben, so daß sich nun während des Schlafs entweder dieselben Vorstellungen oder andre ihnen ähnliche erzeugen und mit einander verbinden. Wo sollen aber dem Embryo Vorstellungen herkommen? Denn daß er sie aus einem andern Zustande, aus

frühern Lebensperioden, mit herübergebracht habe, ist doch eine gar zu willkürliche Hypothese. Und daß er sie, ungeachtet alle seine Sinne der Außenwelt verschlossen sind, dennoch aus sich selbst durch eigne Kraft erzeuge, wäre eine eben so unstatthafte Voraussetzung. Man müßte dann dem Embryo schon eine sehr entwickelte, ausgebildete und geübte Geisteskraft beilegen. Hat aber der Embryo keine Vorstellungen, so können ihm auch keine Bestrebungen in dem Sinne beigelegt werden, in welchem wir von einem gefesselten oder in einem Gefängnisse eingeschlossnen Menschen sagen, daß er sich bestrebe, seine Fesseln zu zersprengen oder seinem Kerker zu entfliehen. Denn solche Bestrebungen setzen Kenntniß eines anderweiten und bessern Zustandes voraus, in den man sich versetzen will. Der Embryo aber kennt weder seinen gegenwärtigen noch irgend einen andern und bessern Zustand, indem er dann auch Vorstellungen von sich selbst und der Außenwelt haben müßte. Das sogenannte Streben des Embryo nach Freiheit, sein sich Loswinden vom Schooße der Mutter,

ist vielmehr ein Drängen eben dieses Schooßes, sich einer Bürde zu entledigen, die er nicht mehr fassen kann, eine Art von organischer Absonderung oder Ausscheidung, wobei das Abzusondernde oder Auszuscheidende durch Druck und anderweiten Anreitz mitwirken mag, aber gewiß keinen Wunsch oder Willen hat, seinen Zustand zu verändern. Indem wir also dem Embryo Gefühle beilegen, so können darunter nur solche Lebensäußerungen verstanden werden, die vermöge irgend einer körperlichen Erregung entstehen, mithin Gefühle, dergleichen auch in uns selbst, wie in allen Thieren, stattfinden, so lange wir oder sie leben. Für diese Gefühle aber ein besondres Vermögen annehmen, wäre sehr überflüssig, da dieses angebliche Vermögen mit der thierischen Erregbarkeit oder animalischen Lebenskraft ganz zusammenfallen würde.

Sobald der Mensch den Embryonenstand, wo er eigentlich nur Glied eines andern Menschenkörpers war, verlassen und durch Zersprengung seiner Hüllen ein selbständiges, obwohl immer noch sehr dürftiges, Dasein er-

rungen hat, tritt er mit der Außenwelt in die mannichfachste Berührung. Licht und Luft, diese größten Agenzien in der Natur, strömen auf seinen Körper ein, und die letztere insonderheit erregt seine Lungen so gewaltsam zur Thätigkeit, daß der erste Athemzug einen Schrei aus seiner Brust hervorpresst. Dieser Schrei ist ein merkwürdiges Phänomen. Zwar sind wir weit entfernt, ihn mit einigen Theologen für einen Schrei des Entsetzens ob des in das neugeborne Kind einfahrenden Teufels zu halten. Auch können wir denen nicht zustimmen, welche meinen, es kündige dadurch das Kind eine Vorempfindung oder Ahnung des vielfachen Elends an, von dem es in der Welt gleich bei seinem Eintritt in dieselbe bedroht werde. Wohl aber halten wir jenen Schrei für den ersten Empfindungslaut des in die Erscheinungswelt eben eingetretenen Menschen. Er empfindet den Druck der atmosphärischen Luft auf seinen Körper, besonders auf die Lungen, die dadurch zum ersten Mal ausgedehnt werden, und indem dieselben gegen diese Wirkung zu-

rückwirken, mithin sich wieder zusammenziehn und die eingedrungene Luft zum Theil wieder ausstoßen, so wird diese erste Empfindung der Außenwelt von einem Schrei begleitet, der allerdings ein Schrei des Schmerzes ist, weil jene Empfindung wegen des gewaltsamen Eindrucks auf die noch nicht daran gewöhnten Organe unmöglich angenehm sein kann. Zugleich aber kündigt sich durch diesen Schrei, welcher bei kräftigern Kindern auch mit Bewegungen der Arme und Beine verbunden ist, ein Streben an, sich jener schmerzhaften Empfindung zu entledigen. Wir haben also hier schon die ersten Spuren einer theoretischen und praktischen Thätigkeit. Weil aber dieselben noch nicht als bestimmte Vorstellungen und Bestrebungen ins Bewusstsein treten, sondern bloße Anregungen zu solchen geistigen Lebensäußerungen sind, so können sie mit Recht Gefühle heißen. Denn der neugeborne Mensch lernt sein Dasein in der Außenwelt ebendadurch fühlen, daß er bei seiner Geburt etwas unsanft von derselben berührt wird. Das Vermögen aber, welches hier

seine erste Wirksamkeit äußert, ist kein andres als einerseits der Sinn, der sich in der Empfindung jener unsanften Berührung, und andrerseits der Trieb, der sich im Anstreben dagegen kundgiebt. Ein besondres Gefühlsvermögen, als Vermittler zwischen jenen beiden anzunehmen, ist hier durchaus kein Grund vorhanden, weil nicht abzusehn, was es vermitteln oder welche andre Verrichtung ihm als eigenthümlich zugewiesen werden soll. Denn wenn der Sinn überhaupt empfindet, so muß er ja wohl auch im Stande sein, das dem empfindenden Subjekte mehr oder weniger Angemessne, das Angenehme oder Unangenehme, was in dem die Empfindung erregenden Eindrucke liegt, zugleich mit zu empfinden. Nennen wir daher die eine Art der Empfindung ein Gefühl der Lust oder des Vergnügens, die andre ein Gefühl der Unlust, des Misvergnügens oder des Schmerzes, so bedeutet das Wort Gefühl hier eben nichts anders als Empfindung. Denn es ist ganz einerlei, ob man sagt: Ich empfinde einen Schmerz, ich habe eine

schmerzhafte Empfindung, oder: Ich fühle einen Schmerz, ich habe ein schmerzhaftes Gefühl. Der Lateiner aber sagt in dieser Beziehung ganz einfach: Sentio dolorem, wie der Grieche: Αισθανομαι την αλγηδονα. Genauer genommen enthalten jedoch alle diese Redensarten einen kleinen Pleonasmus. Denn der empfundene Schmerz, so wie das empfundene Vergnügen, ist ja eben die Empfindung selbst in ihrer Ganzheit. Noch ein größerer Pleonasmus wär' es aber, wenn jemand sagen wollte, daß zur Empfindung noch ein besondres Gefühl der Lust oder Unlust hinzukomme, um ihr gleichsam das Gepräge des Vergnügens oder des Schmerzes aufzudrücken.

Wenn nun der neugeborne Mensch fortlebt, so tritt er immer von neuem und auf mehrfache Weise in Verkehr mit der Außenwelt, die ihn eben so, wie sein eignes Bedürfniß, fortwährend zur Thätigkeit anreitzt. Auf diese Art werden seine Sinne immer offner und schärfer; auch seine höheren Geisteskräfte erwachen und üben sich, im Verhält-

nisse wie sein Körper nach und nach heranwächst und erstarkt, um ein tauglicheres Werkzeug zum Dienste des Geistes zu werden. Der Mensch lernt also allmälig sehen, hören, stehen, gehen, denken, sprechen u. s. w. Was früher im dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins schlummerte und sich nur als Gefühl ankündigte, tritt nun nach und nach mit größerer Klarheit und Bestimmtheit hervor; es entwickelt und bildet sich aus zur Vorstellung und Bestrebung in mannichfaltigen Beziehungen und Abstufungen, je nachdem Ort und Zeit, Erziehung und Unterricht, Umgang und andre Lebensverhältnisse es mit sich bringen.

Indessen löst sich nicht alles und jedes, was sich ursprünglich als Gefühl offenbart, in wirkliche Vorstellungen und Bestrebungen auf. Es kann vielmehr gar vieles unter jener Gestalt im Gemüthe fortdauern und fortwirken, so lange der Mensch lebt. Ja es können sogar eine Menge von Vorstellungen und Bestrebungen, die zu einer gewissen Zeit mit großer Klarheit und Bestimmtheit ins Be-

wusstsein traten, späterhin wieder in den dunkeln Hintergrund desselben zurücksinken und nun die Gefühlsform von neuem annehmen. Denn das Innere des Menschen ist, wie sein Aeußeres, einem beständigen Wechsel unterworfen; und zwar jenes um so mehr, je beweglicher es an sich selbst und je mehr es den Einflüssen des Aeußern hingegeben ist. Daher können sich unsre Gefühle selbst in Begriffe und Ideen, Urtheile und Grundsätze, Entschlüsse und Entwürfe verwandeln; umgekehrt aber können auch diese sich wieder in jene verwandeln. Die Verwandlung aber geschieht freilich nicht urplötzlich, sondern so allmälig, daß sie kaum bemerkbar wird, wenn man nicht seine Aufmerksamkeit absichtlich auf diesen Gegenstand richtet.

Dieß ist nun aber auch der Grund, welcher so viele verleitet hat, die Gefühle für solche Gemüthsbestimmungen oder Erscheinungen des Innern zu nehmen, welche von allen Vorstellungen und Bestrebungen wesentlich verschieden seien, fur welche man daher auch eine ganz eigenthümliche Quelle im menschlichen

lichen Geiste unter dem Titel des Gefühls-vermögens annehmen müsse. Daß dieß nicht nothwendig sei, erhellet aus der bisherigen Darstellung von selbst. Daß aber ein solches Vermögen auch nicht einmal denkbar sei, wenn darunter ein besondres, vom Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen wesentlich verschiednes, und zwischen beiden mitten innestehendes Vermögen verstanden werden soll, erhellet aus folgender Betrachtung.

Wir haben gesehen, daß das Vorstellungsvermögen und das Bestrebungsvermögen eigentlich nur darum als zwei verschiedne Grundvermögen anzusehn, weil die Thätigkeiten unsers Geistes eine zwiefache Richtung desselben in seiner gesammten Wirksamkeit zeigen, eine nach innen und die andre nach außen, weil wir also genöthigt sind, eine immanente, ideale oder theoretische, und eine transeunte, reale oder praktische Thätigkeit zu unterscheiden, und diesem Unterschiede zufolge, der sich jedem auf sich selbst reflektirenden menschlichen Bewusstsein aufdringt, auch ein doppeltes Vermögen

als Quelle jener doppelten Thätigkeit voraus-zusetzen. Sollt' es nun zulässig oder gar nothwendig sein, zwischen jene beiden Vermögen noch ein drittes einzuschieben, mithin aus der ursprünglichen Duplizität unsrer Wirksamkeit eine Triplizität zu machen: so müßte dem dritten Vermögen auch eine dritte Art der Thätigkeit zugewiesen werden, deren Erzeugnisse eben die Gefühle wären. Diese Gefühlsthätigkeit müßte nun aber entweder eine Richtung nach innen, oder eine Richtung nach außen, oder beide Richtungen zugleich, oder endlich keine von beiden, mithin gar keine Richtung haben; denn außer den Richtungen nach innen und nach außen ist keine dritte denkbar.

Wäre die Gefühlsthätigkeit bloß nach innen gerichtet, so wäre sie von der Vorstellungsthätigkeit nicht wesentlich verschieden, sondern nur eine Bestimmungsweise oder Erscheinungsform derselben. Ein gleiches fände statt, wenn sie bloß nach außen gerichtet wäre; es offenbarte sich dadurch nur ein gewisses Streben unter der Form des Gefühls.

Nähme man aber an, daß die Gefühlsthätigkeit nach innen und nach außen zugleich gerichtet wäre, so wäre sie nur eine Kombinazion von theoretischer und praktischer Thätigkeit und folglich wieder kein Grund zur Annahme eines besondern Gefühlsvermögens vorhanden. Es bliebe demnach bloß der vierte Fall übrig, daß nämlich die Gefühlsthätigkeit von so seltsamer Art wäre, gar keine bestimmte Richtung, weder nach innen, noch nach außen, zn haben. Wir gestehn aber offen, daß wir eine angebliche Thätigkeit dieser Art gar nicht als eine wirkliche Thätigkeit denken können. Eine Thätigkeit ohne irgend eine bestimmte Richtung wäre ja eigentlich auf nichts gerichtet, und ein Vermögen als Quelle einer auf nichts gerichteten Thätigkeit gedacht scheint eben so viel zu sein, als ein nichtsvermögendes Vermögen, eine völlig unwirksame Kraft, mit einem Wort, eine Null.

Um aber die bisher aufgestellte Theorie von den Gefühlen und dem sogenannten Gefühlsvermögen noch mehr zu beleuchten und

zu bestätigen, wollen wir jetzt in einem dritten und letzten Abschnitte auch noch die daraus sich ergebenden Folgerungen in besondre Erwägung ziehn.

Dritter Abschnitt.

Ergebnisse aus der bisherigen Theorie.

Wenn diese Theorie richtig ist, so muß sie sich auf die verschiednen Arten der Gefühle leicht anwenden lassen, um von denselben eine befriedigende Rechenschaft zu geben. Nun unterscheidet man gewöhnlich drei Hauptarten von Gefühlen: körperliche, geistige und gemischte. Diese Unterscheidung hat aber freilich, wenn sie genauer bestimmt werden soll, ihre großen Schwierigkeiten. Denn da der Mensch immer Körper und Geist zugleich ist, mithin der Gegensatz zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen auf bloßer Abstrakzion beruht, so läßt sich nie behaupten, daß irgend ein Ge-

fühl bloß körperlich oder rein geistig sei. Vielmehr würden alle Gefühle als etwas Gemischtes zu betrachten, folglich in die dritte Klasse, als die einzig übrigbleibende, zu versetzen sein.

Soll demnach jene Eintheilung vor dem Richterstuhle der Logik bestehen können, so müßte sie so verstanden werden, daß bei manchen Gefühlen ein Uebergewicht des Körperlichen über das Geistige, bei andern ein Uebergewicht des Geistigen über das Körperliche, bei noch andern endlich ein Gleichgewicht beider stattfände. Aber auch so verstanden, dürft' es kaum möglich sein, in jedem Falle zu bestimmen, welcher Art ein gegebnes Gefühl sei. Denn das Uebergewicht müßte auf der einen oder andern Seite schon sehr merklich sein, wenn man nicht dem so leicht möglichen Irrthum ausgesetzt sein sollte, da, wo nur ein kleines mithin unmerkliches Uebergewicht stattfände, ein völliges Gleichgewicht vorauszusetzen.

Um diesem Fehler zu entgehn, wollen wir die Frage, ob bei einem gegebnen Gefühle

das Körperliche oder das Geistige vorwalte, oder auch keins von beiden, so daß sie einander das Gleichgewicht halten, ganz zur Seite liegen lassen, da sich diese Frage nie mit voller Sicherheit beantworten läßt. Denn wie oft mischen sich z. B. selbst in religiose Gefühle, die man doch für rein geistig erklärt, auch körperliche Regungen, wie wenn der Anbeter einer schönen Götter- oder Heiligengestalt von dieser Gestalt so entzückt wird, daß man glauben muß, es habe sich in seine Andacht auch wohl so etwas von Fleischeslust oder Geschlechtsliebe gemischt.

Wir wollen uns daher bei Unterscheidung gewisser Hauptarten von Gefühlen, um daran unsre Theorie zu erproben, lieber eines andern Eintheilungsgrundes bedienen. Alle unsre Gefühle müssen sich nämlich doch zuletzt auf irgend etwas als ihren Gegenstand beziehen, wenn auch dieser Gegenstand dem fühlenden Subjekte als solchem noch völlig unbekannt sein mag, weil er noch nicht als ein bestimmt vorgestelltes Objekt in dessen Bewusstsein getreten ist. Denn bei einer Menge von Gefüh-

len findet gerade diese Bewusstlosigkeit in Ansehung ihres eigentlichen Gegenstandes statt; und wo sich ein Gefühl dieser oder jener Art zum ersten Male regt, ist dieß fast immer der Fall. Die nachfolgende Reflexion bringt dann erst später den Gegenstand dem Bewusstsein näher.

Da man nun alle Dinge, welche Gegenstände unsrer Vorstellungen und Bestrebungen, folglich auch unsrer Gefühle werden können, in sinnliche und nichtsinnliche eintheilt, so wollen wir eben diese Eintheilung auch hier zum Grunde legen und sagen: Alle unsre Gefühle müssen sich entweder auf etwas Sinnliches oder auf etwas Nichtsinnliches beziehn, und daher selbst in sinnliche und nichtsinnliche Gefühle zerfallen. Sollt' es Gefühle geben, die einen doppelten Beziehungspunkt hätten, wo also das Sinnliche mit dem Nichtsinnlichen sich auf gewisse Weise vermählte, so könnte man diese wohl als gemischte Gefühle bezeichnen. Nur dürfte man dabei nicht an jene Mischung des Körperlichen und des Geistigen denken, von der

vorhin die Rede war. Denn auch das grobsinnlichste Gefühl, wie das des Hungers und Durstes, findet nicht ohne geistige Thätigkeit statt, und wäre daher, nach jenem Gesichtspunkte betrachtet, ebenfalls ein gemischtes Gefühl.

Betrachten wir nun zuerst die sinnlichen Gefühle, so sind diese entweder Erzeugnisse des Sinnes selbst und allein (der theoretischen Sinnlichkeit) oder Erzeugnisse des durch den Sinn erregten Triebes (der praktischen Sinnlichkeit). Wenn wir z. B. einen Körper berühren und nach geschehener Berührung sagen, daß er sich glatt oder rauh, warm oder kalt anfühle, so ist dieses Gefühl nichts anders als eine Empfindung, durch welche wir uns die Oberfläche des berührten Körpers in Ansehung des Eindrucks vorstellen, den er auf unsern eignen Körper macht. Oder wenn wir, zur Tafel geladen, beim Anblicke der aufgesetzten Speisen und Getränke, Hunger und Durst fühlen, so ist dieses Gefühl auch eine Empfindung, die aber aus einem körperlichen Bedürfnisse hervorgeht und

daher mit dem Bestreben verknüpft ist, jenes Bedürfniß zu befriedigen. Dieses Bestreben heißt daher auch Begierde nach Speise und Trank (Appetit), und ist nichts andres als eine Aeußerung des Selberhaltungstriebes. Solche sinnliche Gefühle können auf mannichfaltige Weise entstehn, indem wir uns von sinnlichen Dingen aller Art bald angezogen bald aber auch abgestoßen fühlen, je nachdem sie uns affiziren. Immer sind es jedoch entweder bloße Empfindungen, mithin Vorstellungen, die wegen ihrer Subjektivität meistens weit dunkler sind, als die mehr objektiven Anschauungen, oder Begehrungen und Verabscheuungen, mithin Bestrebungen, die oft auch so dunkel sind, daß wir uns derselben kaum bewußt werden. Sie aber aus einem besondern Gefühlsvermögen abzuleiten, ist durchaus kein Grund vorhanden. Auch würde man um dieser Gefühle allein willen gewiß nicht auf jenen Gedanken gekommen sein, da sie das Gepräge ihres Ursprungs aus dem Sinne oder Triebe gar zu offen an sich tragen. Weil man aber eine höhere Art von Gefühlen, die

sich nicht aus jener Quelle ableiten ließen, bemerkt hatte, so glaubte man sich zur Annahme eines besondern Gefühlsvermögens um so mehr befugt oder gar genöthigt. Wir müssen uns also hierüber ausführlicher erklären.

Was nämlich zweitens die nichtsinnlichen Gefühle betrifft, so rechnen wir dahin 1. das Wahrheitsgefühl, 2. das sittliche Gefühl, und 3. das religiose Gefühl. Denn das in neuern Zeiten sogenannte ästhetische Gefühl (das Gefühl für das Schöne und Erhabne) hat theils ein sinnliches, theils ein nichtsinnliches Gepräge und soll daher späterhin besonders erwogen werden. Vor der Hand betrachten wir also

1. das Wahrheitsgefühl. Daß die Wahrheit nichts sinnlich Wahrnehmbares sei, wird wohl männiglich zugegeben. Zwar sagen wir zuweilen auch von Dingen, welche in die Sinne fallen, daß sie wahr seien. Wir nennen z. B. einen natürlichen Löwen einen wahren, um ihn von einer als Löwe künstlich verkleideten Figur zu unterscheiden. Dann

bedeutet aber Wahrheit nichts anders, als daß das Ding wirklich eben dasjenige sei, was es zu sein scheint. Die Wahrheit an sich oder als solche kann nicht sinnlich wahrgenommen, weder angeschaut noch empfunden werden. Und doch sagen wir oft, daß wir sie fühlen. Was mag es also mit diesem Gefühle für eine Bewandniß haben? — Wenn wir etwas für wahr halten, so sind wir uns zwar bewusst, es sei nothwendig, ein gewisses Urtheil zu fällen (z. B. daß ein Gott sei, oder daß der Mensch einen freien Willen habe). Wir sind uns aber nicht immer auch der Gründe bewusst; wenigstens nicht mit solcher Klarheit, daß wir uns darüber erklären könnten, warum wir etwas für wahr halten. Dazu ist immer ein gewisses, mehr oder weniger anhaltendes und eindringendes, Nachdenken erfoderlich, was aber nicht immer und überall stattfindet, weil es bald an Veranlassung, bald an Zeit, bald an Lust, bald auch an Geschick dazu fehlt. Daher begnügen wir uns dann mit jenem sogenannten Fühlen der Wahrheit, das aber seinem Wesen

nach nichts anders als ein Denken oder Urtheilen ist, mithin in den Kreis des Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögens fällt. Denn es sind ja eben unsre Vorstellungen oder die daraus hervorgehenden Erkenntnisse, von welchen wir sagen, daß sie wahr seien. Der Beifall aber, den wir solchen Vorstellungen oder Erkenntnissen geben, ist auch nicht als ein eigenthümliches Gefühl zu betrachten, dessen Dasein ein besondres Vermögen unsers Geistes voraussetzte. Denn es versteht sich ganz von selbst, daß, wenn unsre Geisteskraft einmal auf Erkenntnisse gerichtet ist, sie auch nur solche als gültig für uns selbst und Andre anerkennen kann — und das heißt eben Beifall geben — welche unter einander selbst und mit ihren Gegenständen einstimmen, mithin wahr sind. Wer einmal erkannt hat, daß die Erde ein kugelartiger Körper sei, weil sie sich überall umreisen (gleichsam umkreisen) läßt und ihr Schatten im Monde (bei Mondfinsternissen) immer als kreisrund erscheint, der kann auch nur jenes Urtheil für wahr, und muß das entgegenge-

setzte für falsch halten. Der Beifall, den wir jenem Urtheile geben, ist demnach als Anerkenntniß seiner allgemeinen Gültigkeit eine Aeußerung desselben Vermögens, welches überhaupt erkennt. Wiefern aber der Mensch ein erkenntnißfähiges Wesen ist, insofern ist auch sein Streben auf Erkenntnisse und zwar auf wahre gerichtet, weil die, welche falsch heißen, nicht wirkliche, sondern nur scheinbare oder angebliche Erkenntnisse sind. Daher sagt man auch, der Mensch strebe nach Erkenntniß der Wahrheit d. h. nach wahren Erkenntnissen. Die Wahrheit, als Gegenstand des Strebens, wird dann als etwas Gutes betrachtet. Folglich ist jenes Streben nichts anders als ein Wollen, welches, wenn es recht lebendig und dauernd ist, so daß es einen herrschenden Zug im Charakter eines Menschen ausmacht, auch Wahrheitsliebe heißt. Ebendarum betrachten wir diese Wahrheitsliebe als Beweis eines guten Willens, und sagen mit Recht, daß, wer die Wahrheit aufrichtig liebe, auch die Tugend lieben müsse.

Wenn also gleich die Erkenntniß als solche ein Erzeugniß des theoretischen Vermögens ist, so wirkt doch dabei auch das praktische mit, indem wir, je mehr sich unser Geist entwickelt und ausbildet, auch um so mehr nach dem Besitze der Erkenntniß, und zwar der wahren, als nach einem Gute von sehr hohem Werthe streben, für das wir selbst Lebensgefahren bestehn oder andre Güter aufopfern. Daher ist ohne guten Willen und die in ihm begründete Wahrheitsliebe auch auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntniß kein bedeutender Sieg zu erringen und überhaupt keine fortschreitende Vervollkommnung möglich. Wo sich aber jener Wille und diese Liebe finden, da bekommt auch die Erkenntnißkraft, besonders wenn sie schon von Natur sehr lebendig ist, eine solche Schärfe und Feinheit, daß sie das Wahre mit großer Leichtigkeit vom Falschen unterscheidet und jenes oft schon von weitem ahnet, ehe noch die Gründe des Fürwahrhaltens mit einiger Klarheit ins Bewußtsein getreten sind, welches ohne Reflexion nicht möglich. Man nennt dieß auch wohl einen Takt

für die Wahrheit — ein Ausdruck, der wörtlich nichts anders als Wahrheitsgefühl bedeutet, weil tactus ebensoviel heißt als Gefühl oder Getast, gewöhnlich aber ein höheres, feineres oder zarteres Wahrheitsgefühl bezeichnen soll. Dieses Gefühl zeigt sich in manchen Fällen auch als ein Vorgefühl, wodurch die Wahrheit gleichsam antizipirt wird. So bei der Ahnung. Denn da die Gegenwart als ein Erzeugniß der Vergangenheit schon mit der Zukunft schwanger geht, so läßt sich das Künftige zum Theil schon aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen erkennen, folglich auch voraussagen. Eine solche Erkenntniß ist aber doch meist so dunkel, daß sie ebendarum bloß Ahnung heißt. Dieses Vorgefühl ist daher selbst nur eine besondre Art oder ein höherer Grad des Wahrheitsgefühls. So glücklich nun auch ein Mensch zu preisen, in welchem dieses Gefühl lebt, so ist es doch durchaus kein sicherer und zuverlässiger Führer auf dem Gebiete der Erkenntniß. Denn der Mensch bleibt immer ein beschränktes, dem Irrthum unterworfenes Wesen.

Ueber=

Ueberdieß wird er auch durch Erziehung, Angewöhnung, Beispiel und tausend zufällige Umstände in seinem Denken und Urtheilen bestimmt. Selbst das Falscheste kann der Mensch für wahr halten und es mit der größten Hartnäckigkeit als solches vertheidigen, so daß er sogar zum Verfolger des Andersdenkenden, mithin zum Feinde der Wahrheit wird, wenn er bloß seinem angeblichen Wahrheitsgefühle vertrauet. Denn er hat sich nur, durch irgend einen Schein oder auch durch fremdes Ansehn geblendet, daran gewöhnt, das Falsche für wahr zu halten, den Wahrheitschein für das reine Licht der Wahrheit zu nehmen, und so das, was eigentlich eine Sache des Verstandes oder der Vernunft ist, in eine bloße Gefühlssache zu verwandeln. Auf diese Art haben lange Zeit die gröbsten Irrthümer für ausgemachte Wahrheiten gegolten, wie der, daß die Sonne um die Erde laufe, weil man sich, vom täglichen Scheine verführt, an die Vorstellungsart vom Auf- und Untergange der Sonne so gewöhnt hatte, daß man ein inneres Widerstreben empfand,

die entgegengesetzte Vorstellungsart anzunehmen, und weil man nun eben dieses Widerstreben als eine Aeußerung des Wahrheitsgefühls betrachtete, während es doch nur eine Folge der Angewöhnung war. Kam dann etwa dazu noch ein anderweiter Bestimmungsgrund des Urtheils, wie das Ansehn einer heiliggehaltenen Urkunde, welche die gewöhnliche Vorstellungsart bestätigte, so darf man sich nicht wundern, wenn selbst wohlgesinnte und sonst verständige Männer ihrem angeblichen Wahrheitsgefühle so sehr vertrauten, daß sie eine ganz unschädliche, wenigstens in moralisch-religioser Hinsicht gleichgültige, Lehre als eine arge Ketzerei verdammten. Es muß daher die unabänderliche Maxime jedes Menschen, der seine Würde als vernünftiges Wesen behaupten will, sein, jenem Gefühle nie unbedingt zu trauen, sondern stets auf seiner Hut zu sein, um nicht dadurch irregeführt zu werden. Diesem Irregeführtwerden läßt sich aber nicht anders vorbeugen, als dadurch, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens sorgfältig aufsucht und sich dieselben so klar

und deutlich vorstellt, als es nur immer möglich ist. Nun soll gerade der Philosoph in allen Fällen, wo von wissenschaftlicher Forschung die Rede, nach einem so klaren und deutlichen Bewusstsein der Gründe seines Fürwahrhaltens streben. Folglich ist es ganz und gar widersinnig, innerhalb der Philosophie an jenes Wahrheitsgefühl zu appelliren. Denn es hat hier nicht eher eine Stimme, als bis es sich in ein solches Bewusstsein aufgelöst. Das Gefühl, auf den Thron der philosophirenden Vernunft erhoben, ist gleichsam ein Usurpator, der dem legitimen Herrscher weichen muß, sobald dieser seine Rechte geltend macht. Ebendeswegen kann keine Gefühlsphilosophie, wie die von Jacobi, so viel Treffliches sie auch im Einzeln enthalten und so sehr sie dadurch diesen oder jenen Geistesverwandten blenden mag, die philosophirende Vernunft auf die Dauer befriedigen. Sie bleibt immer nur ein aus schönen Purpurlappen zusammengeflicktes Kleid, das kaum die natürliche Blöße deckt. — Betrachten wir nun

2. das sittliche Gefühl, so ist zuvörderst zu bemerken, daß dasselbe oft auch ein Rechtsgefühl und ein Pflichtgefühl heißt, weil Recht und Pflicht die beiden Hauptbegriffe sind, um welche sich die sittliche Gesetzgebung dreht. Diese Gesetzgebung ist ursprünglich ein Erzeugniß der praktischen Vernunft; denn diese bestimmt eben unsre Rechte und unsre Pflichten, d. h. was wir thun und lassen sowohl dürfen als sollen. Eine solche Bestimmung aber, in der Form eines allgemeinen Satzes aufgestellt, heißt eben ein Gesetz. Ein sittliches Gesetz kann daher auch ein Ausspruch oder eine Foderung der praktischen Vernunft genannt werden. Es kündigen sich aber die sittlichen Gesetze unsrem Bewußtsein nicht sogleich in jener Form an; diese kommt erst später hinzu, nachdem wir bereits über unsre Rechte und Pflichten nachgedacht, mithin dieselben auch zu einem Gegenstande der Erkenntniß gemacht haben. In dieser Beziehung sind sie also gleich andern Sätzen, die etwas Erkennbares darstellen, Erzeugnisse der theore-

tischen Thätigkeit unsers Geistes. Die erste Ankündigunsweise der sittlichen Gesetzgebung ist vielmehr so dunkel, so einfach, und zugleich so räthselhaft, daß wir sie ebendarum mit dem Worte Gefühl bezeichnen. Wir fühlen gleichsam nur den Unterschied des Rechts und des Unrechts, des Guten und des Bösen, ohne uns darüber erklären zu können. Es sind dieß die ersten Regungen des Gewissens, die wir schon beim Kinde wahrnehmen, wenn es irgend ein elterliches Gebot oder Verbot übertreten hat. Denn die Eltern sind für das Kind die äußerlich personifizirte Vernunft, welche dessen eigne Vernunft erst zur Thätigkeit erweckt. Das sittliche Gefühl ist daher, in seiner Ursprünglichkeit betrachtet, nichts anders als das dunkle Bewusstsein der sittlichen Gesetze, verbunden mit einem eben so dunkeln Antriebe zur Befolgung derselben, den wir auf einer höhern Bildungsstufe Achtung gegen das Gesetz nennen, indem uns das Gesetz, je klarer und deutlicher wir es selbst und in ihm unsre sittliche Bestimmung und Würde erkannt haben, um so

erhabner und ehrwürdiger erscheint. Indessen ist jene klare und deutliche Erkenntniß des Gesetzes, wenn wir sie auch allmälig erlangt haben, uns nicht immer gegenwärtig; sie tritt besonders im täglichen Leben, wo das Gesetz zur augenblicklichen Anwendung kommt, gleichsam in den Hintergrund des Bewusstseins zurück. Wir handeln daher in tausend Fällen bloß nach einer dunkeln Eingebung oder Anregung des Gewissens, die wir nun gleichfalls ein sittliches Gefühl nennen. Ein solches Gefühl ist dann auch die Schaam und Reue über unsre Sünden d. h. das misbilligende Urtheil über diejenigen unsrer Handlungen, welche dem Gesetze widerstreiten, oder die Vorwürfe, die wir uns darüber machen. Denn so wenig wir als erkennende Wesen dem Falschen als solchem Beifall geben können, eben so wenig können wir das Böse als solches billigen. Wie sich aber uns zuweilen das Falsche unter dem Scheine des Wahren darstellt, so auch das Böse unter dem Scheine des Guten. Folglich gilt vom sittlichen Gefühle dasselbe, was vom Wahrheitsgefühle

bemerkt worden. Es ist kein durchaus sicherer und zuverlässiger Führer auf der Bahn des Rechts und der Pflicht. Es bedarf der Berichtigung, der Läuterung, der Aufklärung, damit man nicht aus irrendem Gewissen fehle. Dieses irrende Gewissen ist eben nichts anders als das sittliche Gefühl, wiefern es noch so unberichtigt, ungeläutert und unaufgeklärt ist, daß es uns auch irreführen kann, wenn wir ihm unbedingt folgen. Ebendarum ist es widersinnig, dieses Gefühl, wie einige Moralphilosophen gethan haben, zum obersten Prinzipe der Sittenlehre zu erheben. Denn diese Wissenschaft soll eben dazu dienen, das sittliche Gefühl in ein möglichst klares und deutliches Bewußtsein der sittlichen Gesetze zu verwandeln; sie soll die ursprüngliche Gesetzgebung der praktischen Vernunft nach ihrem ganzen Umfange dergestalt entwickeln, daß man in jedem bestimmten Handlungsfalle mit voller Zuversicht entscheiden könne, was recht und unrecht, gut und bös sei. Hat die Moralphilosophie dieser Aufgabe bis jetzt noch nicht genügt, so ist dieß nur ein Beweis, daß

sie sich noch in einem unvollkommnen Zustande befindet. Aus diesem Zustande wird sie aber gewiß nicht dadurch heraustreten, daß man das sittliche Gefühl an ihre Spitze stellt und es so gleichsam zur höchsten Appellazionsinstanz erhebt. Denn beruft man sich immer nur auf sein Gefühl, macht man also die Sittlichkeit eben so wie die Wahrheit zur bloßen Gefühlssache, so ist es nicht nur aus mit aller Wissenschaft, sondern es werden auch die Ravaillacs, Damiens, und alle Seiden der Art ewig Recht behalten, wenn sie sagen, ihr innerstes Gefühl habe sie belehrt, daß sie ein gutes Werk thäten. — Wenden wir uns endlich

3. zum religiosen Gefühle, so gehört dieses unstreitig seinem wesentlichen Charakter nach ebenfalls zu den nichtsinnlichen Gefühlen, ob es sich gleich auf eine sinnliche Weise äußern kann, wie im andächtigen Gebete, im feierlichen Gesange, in der begeisterten Rede u. s. w. Denn es nimmt seinen Aufschwung zur übersinnlichen Welt und ist daher auf Gott und Unsterblichkeit als

letzten Zielpunkt gerichtet. Nun sind Gott und Unsterblichkeit nicht Gegenstände des Wissens, sondern des Glaubens; denn die spekulativen Beweise, welche man seit den ältesten Zeiten aufgestellt hat, um die beiden Hauptwahrheiten der Religion: Es ist ein Gott, und die menschliche Seele ist unsterblich, objektiv zureichend zu begründen, sind an und für sich betrachtet unzulänglich. Man muß schon an Gott und Unsterblichkeit glauben, also unabhängig von jenen spekulativen Beweisen das zu Beweisende für wahr halten, um in ihnen eine solche Ueberzeugungskraft zu finden, daß man sie gelten läßt, wie man im Leben oft an sich unzulängliche Zeugnisse gelten läßt, weil man schon im voraus das Bezeugte für wahr hält, folglich in den Zeugnissen nur eine Bestätigung der bereits vorhandenen Ueberzeugung findet. Der religiose Glaube aber ruht eigentlich auf moralischem Grunde; denn nur, wieferne wir uns als vernünftige und freie Wesen unter einer sittlichen Gesetzgebung finden, die uns auf einen höchsten Gesetzgeber und Richter verweist und uns

zugleich ein nur durch unendlichen Fortschritt im Guten zu erreichendes Ziel der Vollkommenheit vorhält, nur insoferne sehen wir uns genöthigt, an Gott und Unsterblichkeit zu glauben. Außerdem würde uns die Frage nach dem Dasein Gottes und nach der Unsterblichkeit der Seele auch nicht einmal in spekulativer Hinsicht interessiren. Wie nun aber unser Bewusstsein der sittlichen Gesetze so dunkel sein kann, daß es nur als Gefühl erscheint und ebendarum ein sittliches Gefühl heißt, so kann auch der Glaube an Gott und Unsterblichkeit oder, was eben so viel heißt, unser Bewusstsein der übersinnlichen Welt so dunkel sein, daß es sich bloß als Gefühl darstellt und ebendeswegen ein religioses Gefühl genannt wird. Dieses Gefühl ist dann einerseits eine dunkle Vorstellung vom Uebersinnlichen, Unendlichen, Ewigen; andrerseits aber auch ein dunkles Streben danach, eine Art von Sehnsucht der Seele nach einem Ziele, das in nebelgrauer Ferne vor uns liegt. Diese Sehnsucht kann daher nie durch das Irdische befriedigt werden; denn sie ist nur

auf das Himmlische gerichtet. Das Himmlische aber (oder das Himmelreich, wie die Schrift sagt) ist eben die übersinnliche Welt. Sonach ist auch kein Grund vorhanden, für das religiose Gefühl ein besondres Gemüthsvermögen anzunehmen. Denn es vereinigt sich in ihm nur die theoretische und praktische Thätigkeit unsers Geistes auf eine eigenthümliche Weise, nämlich so, daß sie sich über alles Sinnliche, über alle Schranken des Raums und der Zeit erhebt, und das Uebersinnliche oder Unendliche selbst zu einem Gegenstande des Vorstellens und Strebens macht. Wer nun aber bei dem religiosen Gefühle als solchem stehen bleiben und es gar zum obersten Prinzipe der Religionswissenschaft (d. h. der Glaubenslehre in wissenschaftlicher Gestalt) machen wollte, der würde sich selbst und, so viel an ihm liegt, die gesammte Menschheit allen den Verirrungen, Ungereimtheiten und Greueln preisgeben, von welchen die Menschengeschichte überhaupt, so wie die Religions- und Kirchengeschichte insonderheit, so mannichfaltige und so niederschlagende Nach-

richten giebt. Denn es ist keine Vorstellungsart vom göttlichen Wesen und vom künftigen Leben so abgeschmackt, kein äußerer Religionskultus so widersinnig, überhaupt keine Handlungsweise so lächerlich oder so abscheulich, daß sie nicht mit dem religiosen Gefühle in eine bald nähere bald entferntere Verbindung gebracht und von demselben sankzionirt werden könnte. In jeder Naturkraft, in jedem Gestirne, jedem Menschen, jedem Thiere, jeder Pflanze, jedem Steine sogar, kann das religiose Gefühl etwas Göttliches ahnen. Mit dem religiosen Gefühle verträgt sich daher, wenn es nicht durch vernünftiges Nachdenken rektifizirt wird, der Polytheismus, von der Astrolatrie bis zum gemeinsten Fetischismus herab, eben so gut als der Monotheismus, und selbst der Pantheismus, der nur im Alle selbst das Göttliche findet. Desgleichen kann das bloße Religionsgefühl eben so wohl in einem wirklichen Menschenopfer seine Befriedigung suchen und finden, als in jenem symbolischen, welches die christliche Kirche im Abendmale feiert. Ja das religiose Gefühl

kann in seiner rohesten Gestalt den Menschen in der That so mordlustig machen, daß er mit Feuer und Schwerdt gegen seinen andersglaubigen Mitmenschen wüthet, wie die Christenverfolgungen im altrömischen Reiche, Muhamed's Bekehrungseifer, die Bartholomäusnacht, der dreißigjährige Krieg, die Ketzerdragonaden, die Autodafés, die blutigen Schwärmereien der Pöschlianer, und andre Barbareien der Art zur Gnüge beweisen. Denn, wenn sich auch in diese Handlungen des religiosen Fanatismus, der im Grunde nichts anders als ein ganz unaufgeklärtes, durch Phantasie erhitztes, und ebendarum ausschweifendes Religionsgefühl ist, zum Theil eine herrschsüchtige Politik mit eingemischt hat, so war dieß doch nicht immer und überall der Fall; vielmehr hat es gewiß tausende von frommen, aber unverständigen Eiferern gegeben, die — gleich jenem alten Mütterchen, über welches Johann Huß sein berühmtes O sancta simplicitas! ausrief — ein Stückchen Holz zum Scheiterhaufen eines sogenannten Ketzers hinzutrugen, bloß in der Meinung,

Gott einen Dienst zu thun, oder in der Absicht, dem höchsten Wesen ihre Huldigung darzubringen, folglich aus wirklichem, obwohl sehr irregeleitetem, Religionsgefühle. Daher kann dieses Gefühl eben so wenig der Religionslehre zur Basis oder zum Prinzipe dienen, als das moralische Gefühl der Sittenlehre. Auch der Glaube muß sich auf Vernunftgründe zurückführen lassen, wenn er nicht ein unvernünftiger, des Menschen sowohl als selbst Gottes unwürdiger Glaube sein soll; und jener Gründe soll sich wenigstens der Religionslehrer mit der höchst möglichen Klarheit und Deutlichkeit bewußt zu werden suchen. Beruft er sich bloß auf sein religioses Gefühl, um seinen Glauben zu rechtfertigen, weigert er sich also auf eine gründlichere Prüfung und höhere Ableitung desselben einzugehn, so stellt er sich mit dem gemeinsten Fakir oder Schaman auf völlig gleiche Linie. Denn dieser kann und wird sich mit demselben Rechte auf sein religioses Gefühl berufen, wie ungereimt oder abgeschmackt auch die auf das Uebersinnliche bezüglichen Vorstellungen und

Bestrebungen sein mögen, die aus jenem Gefühle hervorgegangen.

Wenn nun weder die sinnlichen noch die nichtsinnlichen Gefühle uns nöthigen, ein besondres Gefühlsvermögen als eigenthümliche Quelle derselben vorauszusetzen, weil sie sich aus der theils immanenten oder theoretischen, theils transeunten oder praktischen Thätigkeit unsers Geistes hinlänglich begreifen lassen, mithin ihrem Wesen oder Grunde nach als Aeußerungsweisen des Vorstellungs- oder Bestrebungsvermögens anzusehen sind: so wird dieß auch der Fall in Bezug auf diejenigen Gefühle sein, welche ein sinnliches und nichtsinnliches Gepräge zugleich haben. Die Wurzel dieser Gefühle — die man auch gemischte nennen könnte, jedoch in andrer Bedeutung, als wenn man unter gemischten Gefühlen solche versteht, wo Lust und Unlust zugleich stattfindet — liegt zwar in der Sinnlichkeit (dem Sinne und dem Triebe); ihre Krone aber reicht über die Sinnlichkeit hinaus, so daß sie sich selbst bis zum Uebersinnlichen er-

heben oder wenigstens demselben annähern können. Hieher gehört

1. das Gefühl der Liebe nebst seinem Gegensatze, dem Gefühle des Hasses. Jenes Gefühl ist im Grunde nichts anders als ein Streben nach einer möglichst innigen Vereinigung mit irgend einem Gegenstande, der mehr oder weniger klar vorgestellt wird. Insofern ist dasselbe ein gemeinschaftliches Erzeugniß des Vorstellungs- und Bestrebungsvermögens. Nun kommt es aber auf den Gegenstand der Liebe an, ob dieses Gefühl einen niedern oder höhern Charakter haben soll. Regt sich die Liebe im Herzen des Kindes gegen die Mutter, so ist sie anfangs bloß thierisch oder instinktartig. Der bewusstlos wirkende Selberhaltungstrieb führt das Kind zur Mutter hin, um nicht bloß aus seiner Brust Lebenstrank, sondern auch aus seiner Nähe überhaupt Lebenswärme zu schöpfen; denn die ganze Atmosphäre der Mutter hat eine anziehende Kraft für das Kind. Daher suchen auch alle junge Thiere, welche von der Mutter entweder unmittelbar als schon

ausgebildete Thiere oder mittelbar durch Ausbrütung von Eiern zur Welt gebracht werden, die Nähe der Mutter. Und ebendarum beschränkt sich auch anfangs beim jungen Menschen diese thierische Liebe bloß auf die Mutter, es wäre denn, daß, wie bei einigen wilden Völkern der Fall sein soll, der Vater sich statt der Mutter ins Wochenbett legte, wo natürlich die warme Atmosphäre des Vaters auch attraktiv auf das Kind wirkt. So wie aber das Kind heranwächst und von den Eltern oder auch von andern Personen, die neben oder statt der Eltern sich der Pflege und Wartung des Kindes unterziehn, immer neue Beweise der Zuneigung erhält, nimmt auch die Liebe des Kindes nach und nach einen edlern Charakter an, indem sie sich mit dem sittlichen Gefühle durch Achtung und Dankbarkeit verbindet. Die Liebe der Eltern zum Kinde aber hat schon gleichsam von Hause aus ein höheres Gepräge, indem sie als sympathetisches Gefühl wirkt, von dem in der Folge noch besonders die Rede sein wird. — Eben so sinnlich ist ihrem Ursprunge nach die

Geschlechtsliebe; denn sie entspringt aus dem Geschlechtstriebe, der, wenn er einmal erwacht ist, nach unmittelbarer Vereinigung mit Personen des andern Geschlechtes strebt. Aber auch diese Liebe kann sich sittlich veredeln, und soll es auch, wenn sie des Menschen nicht unwürdig werden soll. Diese höhere Weihe bekommt die Geschlechtsliebe durch die Ehe, und zwar durch die allein dieses Namens würdige und daher von der Vernunft selbst gefoderte Monogamie. Denn in der Polygamie, sie mag gesetzlich erlaubt sein oder nicht, waltet immer der Trieb vor, der an sich unersättlich ist und sich daher auch bald zu erschöpfen pflegt. In der einfachen Ehe aber bildet sich die geschlechtliche Liebe nach und nach zur freundschaftlichen um, vorausgesetzt, daß die Ehegatten nicht etwa selbst den Bund ihrer Herzen durch unsittliches oder wenigstens unkluges Benehmen stören. Denn gar oft ist es eben nur die Unklugheit des einen Theils, welche durch Eifersüchtelei oder Närrgelei die Zuneigung des andern Theils vermindert. — Die Freundes-

liebe aber hat zwar ebenfalls ihre Wurzel in einem sinnlichen Triebe, nämlich dem Geselligkeitstriebe oder dem natürlichen Streben nach einer nähern Verbindung mit Wesen seiner Art, welches Streben daher auch fast in der ganzen Thierwelt, hier mehr dort weniger, angetroffen wird. Allein die Freundschaft trifft in dieser Beziehung noch eine besondre Auswahl und ist daher eine genauere Verbindung zwischen Menschen, die durch einen höhern Grad des Wohlwollens zu einander hingezogen werden. Da nun ein solches Wohlwollen nur dann dauerhaft sein kann, wenn es sich nicht auf flüchtige Genüsse des Augenblicks oder auf zufällige Vortheile, sondern auf sittlichen Werth gründet, so hat Aristoteles ganz Recht, wenn er in seiner Ethik sagt, daß bloß zwischen guten Menschen eine wahre Freundschaft bestehen könne. Man liebt dann das Gute selbst in der Person des Freundes. — So steigert sich das Gefühl der Liebe immer mehr; es verwandelt sich als Liebe zum Guten in ein sittliches, und endlich als Liebe zu Gott, dem Urquelle

des Guten, in ein religioses Gefühl, wodurch es seine höchste und letzte Weihe empfängt. — Was nun das Gefühl des Hasses, als Gegensatz des vorigen, betrifft, so ist dasselbe auch ein Streben, aber ein repulsives, welches Abneigung oder im höhern Grade Abscheu heißt. Vermöge desselben streben wir uns von dem verhaßten Gegenstande, oder ihn von uns, möglichst zu entfernen. Sinnlich ist dieses Gefühl, wiefern es sich auf Gegenstände bezieht, die bloß dem Triebe sehr unangenehm sind, wie ein Feind, der unser Leben oder wenigstens unser Wohlsein bedroht; sittlich aber, wenn es sich auf das Böse selbst bezieht, dem wir nach dem Gebote der Vernunft aus allen Kräften widerstreben sollen, um dessen Verbreitung zu verhindern, mithin uns selbst und Andre vor Ansteckung von demselben zu bewahren. In dieser Beziehung heißt der Haß auch Unwille, weil eben der Wille das Vermögen ist, welches, vom Vernunftgesetze geleitet, nach dem Guten allein strebt, mithin dem Bösen widerstrebt oder entgegenwirkt. Es bedarf also auch, um die

Gefühle der Liebe und des Hasses zu erklären, keines besondern Gefühlsvermögens. Eben so wenig ist die Annahme eines solchen Vermögens nöthig, um

2. das **Gefühl der Ehre** und das damit verwandte **Gefühl der Rache** zu erklären. Das **Ehrgefühl** wurzelt gleichfalls in der Sinnlichkeit, nämlich in der Eigenliebe oder in der Zuneigung, die jedes lebendige Wesen zu sich selbst hat, und vermöge der es sich auch in seiner Integrität gegen Andre zu behaupten strebt. Dieses Streben nimmt aber bei dem Menschen, als einem verständigen und vernünftigen Wesen, ein höheres Gepräge an. Der Mensch begreift sehr bald, indem er auf seine Verhältnisse zu andern Menschen reflektirt, daß die Meinung derselben von ihm auf seine Wirksamkeit sowohl als auf sein Wohlsein einen bedeutenden Einfluß hat. Ueberdieß wird er sich auch, je mehr er in seiner Bildung fortschreitet, einer persönlichen Würde bewusst, die auf seiner sittlichen Natur beruhet. Der Mensch strebt also, wenn er nicht ganz roh oder verdorben

ist, nach einer möglichst vortheilhaften Meinung Andrer von ihm und sucht ebendeswegen auch seinen guten Namen und seine persönliche Würde gegen jede Antastung von außen zu behaupten. Ein solches Streben nennen wir eben Ehrgefühl, und zwar ein feines, zartes oder empfindliches, wenn es leicht zur Thätigkeit erregt wird. Wenn es aber zur Leidenschaft wird, so daß der Mensch nur nach Ehre als seinem höchsten Gute zu streben scheint, so heißt es Ehrsucht, indem das Wort Sucht hier nichts anders als eine den Menschen ganz und gar beherrschende Neigung, einen leidenschaftlichen Hang zu etwas, folglich ein übermäßiges und anhaltendes oder fortdauerndes Streben bezeichnet. — Empfängt nun jemand eine Beleidigung, sie sei wörtlich oder thätlich, eine Verbal- oder Realinjurie, so sieht er sich auch in jenem Streben gehemmt, und dieses verwandelt sich nun in ein Widerstreben oder Gegenwirken; er sucht sich für die empfangene Beleidigung zu rächen. Das Rachegefühl kann daher auch als eine Aeußerung des

Selberhaltungstriebes angesehen werden, der aber doch nicht als bloßer oder blinder Trieb wirkt, sondern mit der Reflexion in Verbindung tritt. Denn das Streben, sich für eine empfangene Beleidigung zu rächen, sei es durch bloße Wiedervergeltung oder auf andre Weise, z. B. durch Zweikampf, beruht auch mit auf dem Gedanken, daß man, wenn man schon geschehene Beleidigungen ungerächt ließe, auch wohl künftigen Beleidigungen sowohl von demselben Beleidiger als von andern durch sein Beispiel angereizten Menschen ausgesetzt sein könnte. Dieser Gedanke braucht jedoch gar nicht mit Klarheit ins Bewußtsein zu treten, sondern er kann, wie tausend andre Gedanken, in der Form eines bloßen Gefühls auf unser Gemüth wirken, und folglich auch so uns zum Handeln bestimmen. — Was

3. das sympathetische Gefühl oder das Gefühl der Mitfreude und des Mitleids betrifft, so bedarf es so wenig als das der Freude und des Leids selbst einer Ableitung aus einem besondern Gefühlsvermögen. Es sind Bestimmungen oder Zustände

des Gemüths, die sich auf irgend ein Streben, Bedürfen, Verlangen, Wünschen, Hoffen oder Anfodern desselben beziehn und daher angenehm oder unangenehm empfunden werden müssen, je nachdem sie dem Streben u. s. w. mehr oder weniger entsprechen. Das sympathetische Gefühl aber gründet sich insonderheit auf den natürlichen Geselligkeitstrieb des Menschen, vermöge dessen es ein Bedürfniß unsers Herzens ist, mit andern Wesen unsrer Art zusammen zu leben — ein Trieb, der so mächtig wirkt, daß selbst der Einsiedler, der sich aus Religionsschwärmerei von der menschlichen Gesellschaft abgesondert, noch mehr aber der Gefangene, den Gewalt davon ausgeschlossen hat, sich nach der Gesellschaft irgend eines lebendigen Wesens sehnt, wär' es auch nur die eines Hundes, eines Vogels, einer Maus, einer Spinne, oder gar eines Geschöpfes, das er nur mit dem Zauberstabe seiner Einbildungskraft in seinen Gesellschaftskreis bannen kann. Denn man weiß ja wohl aus den Legenden sogenannter Heiligen, wie oft sie sich mit den Seelen der Abgeschiedenen oder

auch mit Engeln und Teufeln beschäftigten, wenn sie sonst keinen Umgang mit lebendigen Wesen haben konnten oder wollten. Und was ist das Lesen eines Buches oder das Beten und Singen in der Einsamkeit am Ende anders, als ein geselliger Umgang mit einem entfernten Wesen, das man sich durch die Einbildungskraft mit Hülfe des Buches, des Gebets und des Gesanges, vergegenwärtigt? Ja der Mensch nimmt sogar, um jenen immer regen Trieb nur auf irgend eine Art zu befriedigen, seine Zuflucht zu Selbgesprächen, d. h. er verwandelt sein Ich in ein Du, objektivirt es zu einer zweiten Persönlichkeit, damit er seinen Durst nach geselligem Umgange wenigstens durch Illusion stille. Wenn nun aber der Mensch wirklich mit einem lebendigen Wesen und insonderheit mit einem befreundeten Menschen umgeht, so nimmt er natürlich auch Theil an dessen Zustande, d. h. er strebt, sich mit ihm in Einstimmung (rapport) zu setzen; er will sich mit ihm möglichst identifiziren. Freut sich also der Andre, so freut er sich mit; leidet der Andre, so leidet er mit, wenn er sich auch

keines anderweiten Grundes seiner Freude oder seines Leids bewusst wird. Die Saiten seines eignen Gemüths schwingen von selbst harmonisch mit den Saiten des fremden Gemüths. Daß aber hiebei nicht etwa ein bloßes Vorstellen des jenseitigen Zustandes stattfindet, sondern ein wirkliches Streben nach Mitempfindung, welches eben Theilnahme (Sympathie) heißt, beweisen die körperlichen Bewegungen des Theilnehmers, seine Mienen und Geberden, und insonderheit die Thränen, die uns oft die Mitfreude sowohl als das Mitleid auspresst. Diese Thränen, die wir selbst dann vergießen, wenn wir übrigens ganz ruhig vor der Bühne sitzen und uns bloß durch künstlich dargestellte Freuden und Leiden rühren lassen, was sind sie anders als ein Erguß, durch welchen unser Streben nach außen dringt, also ein Beweis, daß wir innerlich in einer ziemlich lebhaften Bewegung begriffen sind, welche eben Rührung (gleichsam Ruhestörung) heißt? Wir würden auch in der That unser Streben durch weit stärkere Bewegungen nach außen ankündigen und

somit in eine offenbar praktische Thätigkeit übergehn, wenn wir nicht wüssten, daß wir es nur mit illusorisch nachgeahmten Freuden und Leiden Andrer zu thun haben, wenn wir, gleich jenem hülfreich auf die Bühne springenden Zuschauer-Neuling, glaubten, daß es hier um Kopf und Kragen gehe. Im wirklichen Menschenleben äußern sich daher Mitfreude und Mitleid nicht bloß durch stumme Zähren, sondern auch durch Worte, Handdrücke, Umarmungen und Dienstleistungen, wodurch sich zugleich die Freude mehrt und das Leid mildert. Das sympathetische Gefühl ist daher nicht ein unfruchtbares Zuschauen bei fremden Leiden und Freuden, sondern eine wahrhaft thätige Theilnahme daran, wodurch allemal irgend etwas außer uns bewirkt wird. — Wir kommen jetzt endlich

4. zu einem Gefühle, welches man in neuern Zeiten sonderbarer Weise das ästhetische genannt hat, ungeachtet die Aesthesis bei den Alten alles unter sich begreift, was wir Anschauung, Empfindung und Gefühl nennen. Das ästhetische Gefühl

aber soll vorzugsweise das Gefühl für das Schöne und Erhabne bedeuten, weil die sogenannte Aesthetik eben eine Wissenschaft von diesen Gegenständen unsers Wohlgefallens sein soll. Dieses Gefühl hat nun vorzüglich dazu Anlaß gegeben, daß man in neuern Zeiten ein besondres Gefühlsvermögen annahm, woran kein alter Philosoph dachte. Man meinte nämlich, dieses Vermögen sei eben die Quelle des Wohlgefallens, mit welchem wir das Schöne und Erhabne betrachten, so wie des Misfallens, welches durch Wahrnehmung ihres Gegentheils, des Hässlichen und Niedrigen, in uns erregt wird, und nannte nun jene Quelle auch schlechtweg Gefühl der Lust und Unlust. Weil man aber bemerkte, daß Lust und Unlust, oder Wohlgefallen und Misfallen, auch durch andre Dinge, die nicht schön oder hässlich, erhaben oder niedrig, genannt werden, in uns entstehen: so erweiterte man den Begriff des Gefühlsvermögens und bezog ihn auf alles und jedes, was unsre Sprache Gefühl nennt. Nun ist aber schon im Vorhergehenden gezeigt

worden, daß dieß in Ansehung der bisher aufgezählten Gefühlsarten unstatthaft sei. Wir haben also nur noch zu zeigen, daß das sogenannte ästhetische Gefühl keine Ausnahme hiervon mache, oder mit andern Worten, daß das Gefühl für das Schöne und Erhabne nicht eine vom Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen so unabhängige Thätigkeit sei, um uns zu nöthigen, für dieselbe noch ein drittes, jene beiden vermittelndes, Vermögen als ursprüngliche Bedingung vorauszusetzen. Folgende Betrachtung wird, hoff' ich, die Sache ins Klare setzen.

Was auch das Schöne und das Erhabne an und für sich betrachtet sein mögen — denn bekanntlich sind die Aesthetiker hierüber noch nicht einig, und wir sind nicht gemeint, uns an diesem Orte in jene Streitigkeiten einzulassen, da wir uns anderwärts (im Systeme der theoretischen Philosophie. Th. 3. Aesthetik oder Geschmackslehre. Aufl. 2. Leipzig, 1823. 8.) sattsam darüber erklärt haben — so ist doch so viel gewiß, daß Gegenstände, welche schön oder erhaben heißen

und wegen dieser Eigenschaften uns gefallen sollen, von uns vorgestellt werden müssen. Denn was gar nicht in das Gebiet unsrer Vorstellungen fiele, könnten wir auch nicht mit solchen oder andern Prädikaten bezeichnen. Nun sind aber die Vorstellungen, welche nach und nach in unser Bewusstsein treten, von sehr verschiedner Art, sowohl in Ansehung ihres Gehalts, als auch in Ansehung des Eindrucks, den sie auf das Gemüth machen, oder der Art und Weise, wie sie das Gemüth affiziren. Der letzte Umstand kommt hier vorzüglich in Betracht. Eine Menge von Vorstellungen lassen uns völlig gleichgültig und kalt; sie kommen und gehen, ohne daß unser Gemüthszustand dadurch merklich verändert wird. Andre beleben unser Gemüth, geben ihm gleichsam einen höhern Schwung, und erregen dadurch ein Streben, diesen Gemüthszustand länger fortdauern zu lassen, folglich auch mit den Gegenständen, worauf sich jene Vorstellungen beziehn, in eine nähere Verbindung, in eine Art von vertraulicher Gemeinschaft zu treten. Nun sind gerade diejenigen

Objekte, welche wir wegen ihrer in sich selbst vollendeten Form schön und wegen ihrer außerordentlichen Größe erhaben nennen, von der Art, daß die Vorstellung derselben unser Gemüth mehr als gewöhnlich belebt und daher auch den Wunsch erweckt, bei solchen Objekten betrachtend zu verweilen und sie dadurch, wenn sie auch nicht körperlich besessen und genossen werden können, doch geistig in Besitz zu nehmen und fortwährend wenigstens in der Erinnerung zu genießen. Darum heißt auch das Wohlgefallen an solchen Dingen nicht mit Unrecht Geschmackslust, weil wir dieselben gleichsam geistig schmecken, zersetzen, in Saft und Blut verwandeln. So wenig aber die körperliche Geschmackslust oder das Vergnügen, welches wir beim Essen und Trinken empfinden, ein besondres Gefühlsvermögen voraussetzt, indem dabei nichts weiter geschieht, als daß Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen (Sinn und Trieb) gemeinschaftlich wirken und der Mensch in dieser Wirksamkeit seine Befriedigung findet; eben so wenig setzt jene geistige Geschmackslust

oder das Vergnügen, welches wir beim Betrachten des Schönen und Erhabnen empfinden, ein solches Vermögen voraus, indem auch hierbei nichts weiter geschieht, als daß Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen in einer gemeinsamen Thätigkeit begriffen sind und der Mensch ebendarin seine Befriedigung findet. Der Unterschied ist nur der, daß der Mensch, wenn er sich an schönen und erhabnen Gegenständen belustigt, auf einer höhern Stufe der Thätigkeit steht, daß mithin sein Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen in einer höhern Potenz wirksam ist. Denn das Schöne und Erhabne will nicht bloß mit den Sinnen aufgefasst sein; sonst könnten auch die vernunftlosen Thiere es mit Wohlgefallen betrachten. Davon findet sich jedoch keine Spur. Denn daß manche Thiere, wie Elephanten, Pferde, Hunde, Bienen, Spinnen u. d. g., auf Töne horchen, welche ihnen vorgespielt werden, und sich danach bewegen, oder wohl gar, wie manche Vögel, denen man vorpfeift, diese Töne nachmachen, ist kein Beweis, daß sie die Schönheit oder Erhabenheit eines

musi-

musikalischen Kunstwerkes fassen; es beweißt nur, daß sie ein feineres oder reizbareres Gehör haben, als andre Thiere. Die Tonkunst wirkt daher auf sie nur als eine reitzende Kunst, was auch bei vielen Menschen der Fall ist, besonders bei ganz ungebildeten. Die Schönheit und die Erhabenheit sind eigentlich etwas Absolutes oder Idealisches, zu dessen Auffassung und voller Würdigung auch Vernunft gehört. Daher giebt es nicht bloß körperliche Schönheit und Erhabenheit, sondern auch geistige, und diese muß zum Theil auch jener zum Grunde liegen, so daß jene als ein Ausdruck von dieser erscheint, wenn sie uns in jeder Hinsicht gefallen soll. Ein Gesicht kann z. B. so regelmäßig in allen Theilen und Zügen gestaltet, auch mit einer so frischen, aus weiß und roth wohlgemischten Hautfarbe überzogen sein, daß es uns beim ersten Anblicke wohlgefällt und wir es unbedenklich schön nennen; wenn es aber nicht zugleich ein Ausdruck von geistiger Schönheit ist, wenn es, wie man sagt, dumm aussieht, so hört das Wohlgefallen bald auf,

Bayerische
Staatsbibliothek
München

und wir entziehn ihm dann auch wieder das Prädikat der Schönheit; wir nennen es allenfalls hübsch, aber leer d. h. geistlos. Eben so geht es uns mit vielen Tonstücken, die ganz regelmäßig zusammengesetzt sind und recht artig klingen, wenn man sie das erste Mal hört; beim wiederholten Hören aber erscheinen sie uns immer gehaltloser; wir werden ihrer bald satt und am Ende ekeln sie uns wohl gar an. Man würde daher auch sehr irren, wenn man das *ästhetische Gefühl* wegen dieses von der Sinnlichkeit entlehnten Namens für ein *bloß sinnliches* halten wollte; es hat zugleich ein *nichtsinnliches* Gepräge; und ebendarum ist es hier unter den *gemischten* Gefühlen mit in Erwägung gezogen worden. Solcher Gefühle giebt es allerdings noch mehr; da wir aber hier keine vollständige Theorie der Gefühle geben wollten, so war es für unsern Zweck hinreichend, bloß die wichtigsten derselben in nähere Erwägung zu ziehen.

Wir haben also in der bisher angestellten Analyse der sinnlichen, nichtsinnlichen und ge-

Bayerische Staatsbibliothek München

mischten Gefühle nirgend ein so eigenthümliches Element gefunden, daß wir uns zur Annahme eines besondern, von dem Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen unabhängigen oder beide vermittelnden, Gefühlsvermögens berechtigt, vielweniger genöthigt gesehen hätten, um jene Gefühle aus demselben als ihrer ursprünglichen Bedingung abzuleiten. Durch dieses Ergebniß aber hat sich zugleich unsre früher (Abschn. 2.) aufgestellte Theorie bestätigt, nach welcher die Gefühle nichts anders sind, als besondre Aeußerungsweisen ebenderselben Vermögen, von welchen unsre gesammte theoretische (immanente oder ideale) und praktische (transeunte oder reale) Thätigkeit ausgeht. Die Gefühle sind also auch Thätigkeiten (nicht bloß leidentliche Gemüthsbestimmungen, reine Passivitäten, die eigentlich Nichts wären); wohl aber sind sie sehr beschränkte Thätigkeiten. Darum erscheinen wir uns selbst im Gefühle mehr als leidend, denn als thätig, weil alle Passivität aus Beschränkung der Aktivität hervorgeht. Und ebendarum fallen die Gefühle in jenen dunkeln

Hintergrund des Gemüths, wo wir uns entweder keiner bestimmten Vorstellung oder keiner bestimmten Bestrebung oder auch keiner von beiden mit Klarheit bewusst sind. Man könnte sie daher auch geradezu für dunkle Vorstellungen und Bestrebungen erklären.

Dieß ist aber auch die Ursache, warum es uns so schwer wird, unsre Gefühle auszusprechen und uns mit Andern darüber zu verständigen. Denn dieses Aussprechen und Verständigen setzt immer schon einen gewissen Grad der Klarheit, ja selbst der Deutlichkeit des Bewusstseins voraus. Ein solches Bewusstsein aber kann nicht ohne Anstrengung errungen werden. Denn dazu gehört Aufmerksamkeit auf unsre Gefühle und Nachdenken darüber. Dieß aber ist nicht jedermanns Sache; und überdieß werden dadurch die Gefühle selbst für den, der sie so betrachtet, gewissermaaßen vernichtet. Denn die Gefühle wollen, um als solche bestehen zu können, nicht ans Licht gezogen, wenigstens nicht demselben zu nahe gebracht sein. Sie lieben ihrer Natur nach das Dunkel, mindestens das Helldunkel, weit

mehr, als das volle Tageslicht, und sperren sich daher gleichsam, wenn man sie zu stark beleuchten will.

Ferner ist dieß auch der Grund, warum man sich über eine Theorie der Gefühle nicht so leicht vereinigen, und folglich auch die hier aufgestellte Theorie mannichfaltigen Widerspruch erfahren wird. Man kann in einer solchen Theorie fast nicht anders, als sich wenigstens zum Theil auf sein eignes Gefühl berufen. Ob aber das fremde Gefühl damit einstimmen, ob der Andre dasselbe Gefühl in sich finden und es nun auch auf dieselbe Weise betrachten und auflösen werde, das steht immer dahin. Ich sehe daher wohl voraus, daß mancher Leser, der sich nun einmal daran gewöhnt hat, ein besondres Gefühlsvermögen anzunehmen und darauf auch andre Lehrsätze, Erklärungen, Eintheilungen, Beweise, ja wohl ganze wissenschaftliche oder Kunsttheorien zu erbauen, ausrufen wird: „Es giebt doch „ein Gefühlsvermögen! — denn es „giebt ja nach deinem eignen Geständnisse Ge„fühle, und zwar recht mannichfaltige, Ge-

„fühle von sehr verschiedener Art. Warum „willst du mir also nicht erlauben, für diese „Erscheinungen meines Innern eine besondre „Quelle anzunehmen und diese mein Ge„fühlsvermögen zu nennen?“

Ich gestehe offenherzig, daß ich einem so hartnäckigen Gegner nichts zu antworten weiß. Denn wenn er nach allem Bisherigen noch nicht von der Grundlosigkeit seiner Annahme überzeugt ist, so würde auch alles Uebrige, was ich etwa noch hinzufügen könnte, ihn keines Bessern belehren. Ist es indeß jemanden nur um den einmal beliebten Namen Gefühlsvermögen zu thun, so kann ich mich wegen Beibehaltung desselben gar leicht mit ihm vereinigen. Ich erlaube nämlich jedem sehr gern den Gebrauch dieses Namens oder Titels; aber ich bitte mir dann auch die Erlaubniß aus, einen etwas andern Begriff damit zu verbinden. Wie wär' es also, wenn wir künftig unter dem Gefühlsvermögen das Eine, Erste oder Ursprüngliche verständen, woraus sich nach und nach alle Vorstellungen und Bestrebungen des Menschen mit ihren

mannichfaltigen Bestimmungsweisen und Abstufungen entwickeln? Dann wäre das Gefühlsvermögen nicht ein drittes, neben und zwischen den andern beiden bestehendes Vermögen, sondern das eigentliche Grundvermögen — soweit ein solches überhaupt bestimmbar ist — es wäre gleichsam das innerste Lebensprinzip der Seele, aus welchem das Vorstellungs- und das Bestrebungsvermögen selbst erst hervorträten durch die verschiedne Richtung, die das Ich in seiner Wirksamkeit nähme. Wäre seine Thätigkeit nach innen gerichtet, so daß das Ich etwas in sich selbst bildete und webte und dieses Gewebe immer fortspänne und verfeinerte, so weit es vermöchte, so hieße nun dieses sein Vermögen überhaupt ein Vorstellungsvermögen und im besondern Anschauungs- Empfindungs- Denk- Erkenntniß- (u. s. w.) Vermögen. Wäre aber seine Thätigkeit nach außen gerichtet, so daß das Ich etwas außer sich zu gestalten oder zu schaffen suchte, um das Aeußere seinen Zwecken zu unterwerfen, so weit es vermöchte, so hieße

nun dieses sein Vermögen überhaupt ein Bestrebungsvermögen und im besondern Begehrungs- Verabscheuungs- Willens- Handlungs- (u. s. w.) Vermögen. So zeigte sich dann in der unendlichen Mannichfaltigkeit unsrer Thätigkeit jene Einheit, welche zu finden die höchste Aufgabe aller Wissenschaft ist.

Es seien mir aber hiebei noch folgende Bemerkungen erlaubt. Man hört oft Menschen gefühllos nennen, besonders von Seiten solcher, die sich vorzugsweise als gefühlvoll betrachten. Gleichwohl ist kein Mensch (ja selbst kein Wurm) in der Welt gefühllos. Immer regen sich in uns Gefühle, und oft bestürmen unsre Brust eine Menge von Gefühlen zugleich, die sich sogar widerstreiten können, wie Liebe und Haß, die sich nicht bloß auf verschiedne Gegenstände, sondern zuweilen auf denselben Gegenstand, obwohl in verschiedner Hinsicht, beziehen können. So kann z. B. der Eifersüchtige den Gegenstand seiner Eifersucht mit Liebe und Haß zugleich bis zur Wuth verfolgen. Aber

es giebt auch Menschen, deren Gefühle entweder von Hause aus nicht sehr lebhaft sind, oder sich so ins Verborgne zurückziehn, daß sie nicht äußerlich hervortreten. Ja es giebt Menschen, die ihre Gefühle absichtlich verbergen, weil sie sich derselben schämen, wie jene, die es für lächerlich halten, im Schauspielhause bei rührenden Darstellungen zu weinen, oder weil sie das Gerede von ihren Gefühlen nicht lieben. Dagegen giebt es wieder Andre, die eben dieses Gerede lieben, die bei aller Oberflächlichkeit ihres ganzen Wesens doch ein recht tiefes Gefühl affektiren, die daher jedes ihrer Gefühle breit und lang zur Schau legen, um damit in der Gesellschaft zu prunken. Das sind nur eben die, welche sich selbst gefühlvoll, jene aber gefühllos nennen.

Nun hat es zwar auch Thoren gegeben, welche die Gefühle in sich selbst, wie sie sagten, ertödten wollten, welche also die Gefühllosigkeit als einen besondern Vorzug betrachteten, ja dieselbe als Pflicht foderten. Indessen war es doch damit nicht so ernstlich

gemeint. Sie hatten meist nur eine gewisse Art der Gefühle in Gedanken, nämlich die sinnlichen, oder auch die, welche, wenn man ihnen nachhängt, sich leicht zu Affekten und Leidenschaften ausbilden, wie die Gefühle der Liebe und des Hasses, das Ehrgefühl u. d. g. Und die angebliche Ertödtung der Gefühle sollte wohl auch nur eigentlich deren Bezähmung oder Beherrschung bedeuten. So meinten es wenigstens die Stoiker mit ihrer Apathie, die man sehr unrichtig als eine völlige Gefühllosigkeit gedeutet hat. Sie verstanden unter Pathos nicht jegliches Gefühl, sondern vielmehr dasjenige, wodurch das Gemüth heftiger bewegt wird, den Affekt und die Leidenschaft. (Cic. Tuscull. IV. 6: Est Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod παθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse appetitum vehementiorem dicunt; sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia). Diese

heftigern Gemüthsbewegungen betrachteten sie auch als Krankheiten der Seele, und verlangten daher, daß der Weise über solche Krankheiten erhaben sein solle, weil sie der Vernunft zuwider seien. (Cic. Acadd. I, 10: Zeno omnibus morbis voluit carere sapientem. Id. Tuscull. IV, 14. Animorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt). Deswegen konnte auch jener Stoiker beim Gellius (Noct. Att. XIX, 1.) gar wohl erblassen, als ihn bei der Ueberfahrt von Griechenland nach Italien ein Ungewitter überfiel, weil er über das durch den ersten Eindruck erregte Gefühl der Furcht nicht erhaben war; er wußte aber dieses Gefühl so zu mäßigen, daß es nicht in Affekt überging und ihn zu einem vernunftwidrigen Benehmen verleitete. Wer nun die Foderung einer solchen Apathie übertrieben finden kann, der kennt die Kraft des menschlichen Geistes nicht, und weiß daher auch nicht, wessen der Mensch fähig ist, wenn er von seiner Kraft nur Gebrauch machen will. Ein solcher Ignorant

sollte sich aber auch gar kein Urtheil über Gegenstände der Art anmaaßen.

Was soll man also von jenen sagen, die sich überall nur ihrer Gefühle rühmen und sich ordentlich darauf legen, gefühlvoll zu sein, die jedes Gefühl schon an sich für etwas Heiliges erklären, auch jede Frage über das, was wahr und gut, nur nach ihrem Gefühle entscheiden wollen, gleich als wenn es gar nichts Höheres in der menschlichen Natur gäbe, als eben nur das Gefühl; als wenn nicht der Verrückte auch nur nach seinem Gefühle urtheilte und handelte; als wenn es nicht einen Widerstreit der Gefühle gäbe, der den Menschen bis zur Verrücktheit oder auch zum Selbmorde führen kann! als wenn es endlich nicht auch sehr unheilige, ja fast teuflische Gefühle gäbe, wie das Rachgefühl jenes Italieners, der seinen Feind bis zum Altare verfolgte und, als er ihm durch Androhung des Todes, wofern er nicht Gott lästerte, einen furchtbaren Fluch ausgepresst hatte, ihm hernach doch den Dolch in die Brust stieß, mit dem Triumph-

rufe: „So hab' ich Leib und Seele getödtet!" — Man hat jene Leute nicht mit Unrecht Mystiker genannt; denn das Element, in welchem sie leben, ist das Mysteriose, jenes geheimnißvolle Dunkel der Gefühlswelt, wo dem Menschen der Verstand ausgeht. Wenn nun solche Leute mit einer ruhigen und stillen Gemüthlichkeit in ihrem Elemente beharren, so kann man sie gewähren lassen, sie sind dann völlig unschädlich und können sogar liebens- und achtenswerth sein. Wenn sie aber, ohne je etwas Tüchtiges getrieben und gelernt zu haben, in das Gebiet der Wissenschaft sich eindrängen; wenn sie sogar, ohne je wahrhaft, ernstlich und beharrlich philosophirt zu haben, ermüdet oder unbefriedigt von ihren ersten philosophischen Bestrebungen, aller Philosophie hohnsprechen; wenn sie endlich diejenigen, welche überall nach Licht d. h. nach klarer und deutlicher Erkenntniß streben, als Feinde der Wahrheit hassen und verfolgen, während sie doch selbst die eigentlichen Feinde der nur im Lichte gedeihenden Wahrheit sind: dann ist es Zeit, ihnen das Handwerk zu le-

gen, sie wenigstens in die Schranken ihrer düstern Nebelwelt zurückzuweisen. Da wollen wir sie gern zufrieden lassen, wollen sie nicht in ihren überschwenglichen und darum unaussprechlichen Gefühlen stören. Mögen sie aber auch uns zufrieden lassen und uns nicht in unsern Gedanken stören, die, wenn auch ihnen unbehaglich, darum doch nicht aller Beachtung unwerth sein dürften!

Schluß.

Wir können diese Betrachtungen nicht schließen, ohne noch einen besondern Blick auf diejenigen Theorien zu werfen, welche von einigen neuern Philosophen in Bezug auf ebendenselben Gegenstand aufgestellt worden. Denn was bisher im Allgemeinen dagegen gesagt worden, möchte doch in besondrer Hinsicht auf jene Theorien noch nicht zulänglich zur Prüfung derselben scheinen. Absichtlich aber haben wir diese Prüfung bis ans Ende verschoben, um uns in der eignen Forschung nicht durch ein genaueres Eingehn in fremde Ansichten zu zerstreuen, weil dieß meist störend auf die Untersuchung einwirkt.

Wir beginnen hier mit derjenigen Theorie, welche Herr Maaß in seinem schätzbaren Werke: Versuch über die Gefühle, besonders über die Affekten (Halle und Leipzig, 1811. u. 1812. 2 Theile. 8.), aufgestellt hat. Dieser scharfsinnige Philosoph unterscheidet zuerst objektive und subjektive Empfindungen. Bei jenen, sagt er, wird das Empfundene von der Empfindung unterschieden und als Gegenstand vorgestellt; bei diesen aber wird nichts als Objekt vorgestellt und von der Empfindung selbst unterschieden, sondern bloß ein kürzer oder länger dauernder Zustand des empfindenden Subjekts apperzipirt. — Hier scheint der Verf. Anschauung und Empfindung mit einander zu verwechseln; denn was er objektive Empfindung nennt, ist eben nichts anders als Anschauung, welches Wort philosophisch nicht bloß von Gesichtsvorstellungen gebraucht wird, sondern einen viel weitern Umfang hat, so daß man auch vom Blinden, der einen Körper betastet und dadurch ein Bild von der Gestalt dieses Körpers in sich er-

erzeugt, gar wohl sagen kann, er schaue den Körper an, ob er ihn gleich nicht sieht; und was der Verf. subjektive Empfindung nennt, ist eben nichts anders als Empfindung schlechtweg. Anschauung und Empfindung aber sind nicht so zu unterscheiden, als wenn jene rein objektiv, diese rein subjektiv wäre, wie man aus der Bezeichnungsart des Verf. schließen sollte. Vielmehr ist in allen sinnlichen Vorstellungen etwas Objektives und etwas Subjektives enthalten. Es tritt nur für unser Bewusstsein bald das Objektive bald das Subjektive in jenen Vorstellungen stärker hervor. Auf diesem Uebergewichte allein beruht der Unterschied der vom Verf. sogenannten objektiven und subjektiven Empfindungen, oder richtiger, der Anschauungen und der Empfindungen.

Nun meint der Verf. weiter, Gefühle seien nichts anders als subjektive Empfindungen, und da die Empfindungen zu den Vorstellungen gehören, so seien auch die Gefühle mit zu den Vorstellungen zu rechnen; nur seien sie bloß

subjektive Vorstellungen, indeß die Erkenntnißempfindungen (ein seltsamer Ausdruck, den der Verf. erst zum Behufe seiner Theorie geschaffen zu haben scheint, ungeachtet unsre Sprache längst den weit bessern Ausdruck Anschauung zur Bezeichnung dieser Art von Vorstellungen hat) zu den objektiven gehören. Sonach sei auch das Gefühlsvermögen als ein Zweig des Vorstellungsvermögens zu betrachten, und zwar sei es eigentlich nichts anders, als der innere und äußere Sinn. Vergl. insonderheit S. 5 und 7. der angeführten Schrift.

In dieser Theorie ist wohl etwas Wahres enthalten; aber sie ist viel zu einseitig, und wird ebendadurch falsch. Wahr ist, daß wir unsre Empfindungen oft Gefühle nennen. Aber daraus folgt nicht, daß alle Gefühle in die Klasse der Empfindungen fallen. Auch Anschauungen, Begriffe und Ideen nehmen oft die Form der Gefühle an und wirken als solche auf unser Gemüth. Ja es fallen nicht einmal alle Gefühle in das Gebiet der Vor-

stellungen. Unsre Bestrebungen (Begierden, Neigungen, Entschlüsse u. s. w.) kündigen sich eben so oft als Gefühle an. Der Verf. widerspricht sich daher selbst, wenn er gleich auf dem Titel seiner Schrift die Affekten für eine besondre Art der Gefühle, in der Schrift selbst aber die Gefühle für bloße Vorstellungen von subjektiver Art erklärt. Ein Affekt ist ja offenbar weit mehr als bloße Vorstellung; in ihm zeigt sich allemal ein sehr lebhaftes Streben des Gemüths, wie sich schon aus der körperlichen Ankündigung des Affektes ergiebt. Bei der bloßen Vorstellung ist Leib und Seele in ruhiger Haltung; beim Affekte hingegen sind Beide in einer bald stärkern bald schwächern Bewegung, weshalb auch die Affekten selbst Gemüthsbewegungen (commotiones animi) heißen. Ebendeswegen verdunkeln und verwirren sich auch gewöhnlich unsre Vorstellungen im Affekte. Die meisten Gefühle gehören daher mehr dem Bestrebungsvermögen als dem Vorstellungsvermögen an. In der Regel aber sind sie als Manifestazionen oder Aeußerungsweisen

der theoretischen und praktischen Thätigkeit unsers Gemüths zugleich anzusehn.

Eine ganz andre und bei weitem vorzüglichere Theorie vom Gefühle findet sich in einem Werke, welches nicht sehr beachtet worden zu sein scheint, ungeachtet es diese Beachtung gar sehr verdient, nämlich in den Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Von Christian Weiß. Leipzig 1811. 8. In diesem gehaltvollen Werke werden (S. 32 ff.) zwei Elemente oder Urfaktoren aller geistigen Thätigkeit angenommen. Das eine Element nennt der Verf. den Sinn und betrachtet es als ein Prinzip der Bildung; das andre nennt er den Trieb und betrachtet es als ein Prinzip der Richtung. Jenes, sagt er, sei ein Analogon dessen, was man im Raume oder in der Körperwelt Attraktivkraft nennt, dieses ein Analogon der Expansivkraft. Daher nennt er jene Elemente oder Urfaktoren der geistigen Thätigkeit auch zuweilen selbst Kräfte und zwar Grundkräfte, aus welchen er dann die

Hauptthätigkeiten des menschlichen Geistes und die ihnen entsprechenden Hauptvermögen auf folgende Weise konstruirt. Entweder ist bei unsrer geistigen Thätigkeit der Beitrag des Elementes der Bildung der stärkere; es ist ein Uebergewicht des Sinnes in der Handlung der Seele; dann sagen wir, das Vorstellungsvermögen sei thätig. Jedes Vorstellen ist also nichts anders, als eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und des Triebes mit Uebergewicht des erstern. Oder der Beitrag des Elementes der Richtung herrschet vor; es ist ein Uebergewicht des Triebes vorhanden; dann nehmen wir das Begehrungsvermögen als wirkend an. Das Begehren der Seele ist also eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und des Triebes mit Uebergewicht des letztern. Oder endlich, Sinn und Trieb haben gleichen Antheil an dem, was in der Seele geschieht; es findet sich ein Gleichgewicht der Elemente in der geistigen Handlung; dann nennt man das in uns Wirkende

das Gefühlsvermögen. Diejenigen Handlungen oder Zustände also, welche die Psychologie unter dem Namen der Gefühle befasst, sind gleichfalls eine kombinirte Thätigkeit des Sinnes und des Triebes, aber mit obwaltendem Gleichgewichte beider Elemente.

Diese Theorie, die wir durchgängig mit den eignen Worten des Verf. vorgetragen haben, empfiehlt sich beim ersten Anblicke gar sehr durch ihre scheinbare Einfachheit und logische Genauigkeit. Vorstellungen, Begierden und Gefühle, nebst den ihnen entsprechenden Vermögen, würden sich nach dieser Theorie verhalten, wie Thesis, Antithesis und Synthesis. Auch hat der Verf. diese Theorie mit vielem Scharfsinne durch alle Erscheinungen des geistigen Lebens durchzuführen gesucht, so daß man die Konsequenz seines Räsonnements fast überall bewundern muß. Gleichwohl können wir die Theorie selbst nicht für richtig halten.

Abgesehen davon, daß der Verf. die Ausdrücke Sinn und Trieb und Element

in einer bis dahin ganz ungewöhnlichen Bedeutung braucht, so wie davon, daß, wenn Sinn und Trieb bloße Elemente unsrer geistigen Thätigkeit sein sollen, durch deren Verknüpfung erst die Hauptvermögen der Seele konstituirt werden, sie nicht füglich auch zugleich Grundkräfte genannt werden können: so scheint es eine ganz willkürliche Begriffsbestimmung zu sein, wenn der Verf. den Sinn für sich als ein Prinzip der Bildung, und eben so den Trieb für sich als ein Prinzip der Richtung erklärt. Bildet der Sinn, so muß er doch in dieser Thätigkeit selbst auf etwas gerichtet sein. Die Richtung kann also nicht das Eigenthümliche des Triebes sein. Und ist der Trieb auf etwas gerichtet, so kann er auch bildend darauf einwirken, indem er es verändert, mithin die Form seines Daseins modifizirt; wie denn die Physiologen schon längst sogar von einem besondern Bildungstriebe geredet haben.

Was aber in Bezug auf den vorliegenden Gegenstand der Hauptfehler dieser Theorie scheint, ist ihre Unzulänglichkeit, wieferne sie

Theorie der Gefühle und des Gefühlsvermögens sein soll. Wie will der Verf.

1. beweisen, daß beim Gefühle ein wirkliches Gleichgewicht des Sinnes als Elements der Bildung und des Triebes als Elements der Richtung stattfinde? Gesetzt auch, daß in manchen Fällen ein solches Gleichgewicht stattzufinden scheinen möchte, so kann er ja nicht wissen, ob in allen, und ob nicht selbst in jenen Fällen doch auf der einen oder andern Seite ein kleines Uebergewicht stattfände. Er kann es nicht a priori wissen, weil der Verf. selbst sagt, daß hier nur von dem die Rede sei, was die Erfahrung von den Erscheinungen des geistigen Lebens lehre. Er kann es aber auch nicht a posteriori wissen, weil das Uebergewicht in jenen Fällen so klein sein könnte, daß es nicht in die Augen fiele. Nun nimmt man es zwar beim Abwägen körperlicher Dinge im gemeinen Leben nicht so genau; in der Theorie aber soll man es eben genau nehmen, wie denn schon der Chemiker, wenn er die Elemente zusammengesetzter Körper abwägt, um ihr Verhältniß

wissenschaftlich zu bestimmen, nach der größten Genauigkeit strebt und daher die allerfeinsten Werkzeuge braucht, um ja nicht dort ein Gleichgewicht anzunehmen, wo nur ein kleines Uebergewicht stattfindet.

2. könnte, wenn beim Gefühle ein wirkliches Gleichgewicht jener psychischen Elemente stattfände, der daraus hervorgehende Zustand der Seele kein andrer sein, als der einer völligen Gleichgültigkeit oder absoluten Indifferenz — ein Zustand, der, wenn er nur einigermaaßen fortdauerte, höchst langweilig sein und Ueberdruß erzeugen müsste. Gleichwohl ist die Seele dann, wenn sie in Gefühlen lebt, oft gerade in der höchsten Erregung, und die Gefühlsmenschen wollen ebendarum auch nur in ihren Gefühlen leben, weil ihnen jede anderweite Thätigkeit lange Weile macht und sie gleichsam anekelt. Wie will der Verf. dieß mit seiner Theorie vereinigen?

3. endlich widerspricht sich der Verf. sogar selbst — zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar — wenn er das Gefühl auch als eine Handlung oder Thätigkeit des

Gemüths betrachtet und es dennoch aus einem Gleichgewichte jener entgegengesetzten Elemente der Thätigkeit ableiten will. Da könnt' es ja zu gar keiner Thätigkeit kommen. Der Verf. vergleicht selbst das Element der Bildung (den Sinn) mit der Anziehungskraft, und das Element der Richtung (den Trieb) mit der Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft. Setzen wir nun, daß in irgend einem Theile des Raumes diese beiden Kräfte in einem völligen Gleichgewichte ständen, so könnt' es zu keiner Bewegung kommen. Denn sie würden sich zu einander verhalten wie zwei gleiche entgegengesetzte Größen, wie + 4 und — 4, welche kombinirt sich gegenseitig aufheben und daher = 0 gesetzt werden. Daher wird auch der Verf. die Gefühle der Liebe, des Hasses, der Rache u. s. w., überhaupt alle Gefühle, die sich als stärkere Gemüthsbewegungen ankündigen und deshalb in die Klasse der Affekten und Leidenschaften fallen, aus seiner Theorie nun und nimmermehr befriedigend erklären können, weil dabei ein lebhaftes Streben, ein kräftiges Begehren oder

Verabscheuen, mithin ein starkes Uebergewicht des Triebes stattfindet. Dem Verf. würde sonach kein andrer Ausweg übrig bleiben, als daß er sagte: „Dieß sind nach meiner Theorie keine Gefühle.“ Dann hätt' er aber den allgemeinen Sprachgebrauch gegen sich, und er setzte dadurch sich selbst in den Verdacht, daß er von willkürlichen Begriffsbestimmungen ausgegangen sei und hernach, weil das, was wir Alle Gefühl nennen, sich nicht darunter fügen wollte, den Kreis der Gefühle beliebig beschränkt habe.

Fällt nun des Verfassers Theorie vom Gefühle, so fällt mit ihr auch seine Ansicht vom Gefühlsvermögen, als einem dritten, den beiden andern, wie er sagt, koordinirten Vermögen. Er schwankt aber auch selbst in dieser Anordnung oder in der Stellung, welche er dem Gefühlsvermögen in Bezug auf die beiden andern Vermögen geben soll. Denn nach dem Vorigen wär' es das dritte und letzte, oder genauer zu reden, das mittlere, weil das Gleichgewicht allemal in der Mitte zwischen dem beiderseitigen

Uebergewichte steht, weshalb er auch S. 55. sagt, man könne das Verhältniß des Gleichgewichts der Elemente beim Gefühle auch die Indifferenz der Elemente nennen. Hinterher aber schickt er im zweiten Abschnitte seines Werkes (S. 77 ff.) die Theorie des Gefühlsvermögens den Theorien der beiden andern Vermögen voraus, weil er (und mit Recht) das Gefühl als das Erste oder Ursprüngliche im Menschen betrachtet. Sonach wär' aber auch das Gefühlsvermögen weder das dritte, noch das mittlere, sondern das erste Vermögen; was wir jedoch nur in dem oben bereits angedeuteten Sinne zugeben könnten, nämlich so, daß die beiden andern Vermögen dem ersten nicht koordinirt, sondern in aufsteigender Progression subordinirt würden, nach folgendem Schema:

I. Gefühlsvermögen.

II. Vorstellungsvermögen, als	III. Bestrebungsvermögen, als
a. Sinn,	a. Trieb,
b. Verstand,	b. Wille,
c. theoretische	c. praktische

Vernunft.

Wenn man auch den beiden so eben erwognen Theorien seinen Beifall nicht geben kann, so muß man doch deren Urhebern die Gerechtigkeit widerfahren lassen, einzugestehn, daß sie dieselben auf eine verständliche Weise dargestellt haben. Sie wussten, was sie sagen wollten. Und das ist bei einem philosophischen Schriftsteller schon ein großes Verdienst, um so größer, je seltner es bei unsern deutschen Philosophen angetroffen wird. Von andern Gefühlstheorien, so weit sie mir bekannt geworden, kann ich nicht dasselbe rühmen. Ich verstehe sie nicht und kann sie daher auch weder darlegen noch prüfen. So ist es mir z. B. nicht klar geworden, was Hr. Gerlach, der in seinem Grundriß der Fundamentalphilosophie (Halle, 1816. 8.) ausdrücklich vom Gefühlsvermögen handelt, unter dem Gefühle und dem Gefühlsvermögen eigentlich verstehe. Denn ob er gleich den speziellen Theil seiner Fundamentalphilosophie in vier Abschnitte dergestalt zerlegt, daß er im ersten von den Prinzipien des Vorstellungsvermögens, im zweiten

von den Prinzipien des Gefühlsver=mögens, im dritten von den Prinzipien des Bestrebungsvermögens, und im vierten von dem ursprünglichen Verhältnisse der geistigen Vermögen des Menschen handelt: so muß der Leser doch sogar darüber in Zweifel bleiben, ob der Verf. das Gefühlsvermögen, das er nach diesen Ueberschriften in die Mitte zwischen Vorstellungs= und Bestrebungsvermögen stellt, auch wirklich für eine Kraft oder ein Vermögen des menschlichen Geistes halte oder nicht. Nachdem nämlich der Verf. §. 76. bemerkt hat, daß das Fühlen eine innere, subjektive, und deshalb im Allgemeinen schwer bestimmbare Thatsache sei — §. 77., daß das Gefühl in dem Leben des Geistes das Erste und das Letzte sei — §. 78., daß es die unmittelbare Ankündigung des momentanen Zustandes der geistigen Lebensthätigkeit sei, und daher die Sphäre des Fühlens in dem unmittelbaren Selbbewusstsein liege — nachdem er endlich zur Bestätigung des eben Gesagten §. 79.

und 80. verschiedne Momente des geistigen Lebens aufgezählt hat, wo das unmittelbare Selbbewusstsein als ein Fühlen erscheine — so fährt er §. 81. in folgender Weise fort: „Das Gefühlsvermögen ist „daher keine besondre Kraft des Geistes, „insofern wir unter Kraft das absolute Prin„zip einer Thätigkeit verstehn; sondern es ist „vielmehr die Eigenschaft des Geistes, „seiner selbst und seines Zustandes bei seiner „Thätigkeit unmittelbar inne zu werden, und „gehört auch deshalb dem Triebe eben so „gut an, als der Vorstellungskraft. „Ob wir aber gleich dem Gefühlsvermögen „unter den Grundkräften der Seele keine „Rolle anweisen können, so ist es doch eine „ursprüngliche Eigenschaft des Gei„stes, die gerade etwas ganz Wesent„liches der geistigen Kraft ausmacht, „und als der Erklärungsgrund so wichtiger „Phänomene in dem geistigen Leben ein be„sondres Vermögen genannt werden kann.“

Es ist mir leider nicht möglich gewesen, aus dieser dunkeln, bald setzenden, bald auf-

hebenden, Rede die eigentliche Theorie des Verf. herauszufinden. Und eben so ist mir's mit andern Theorien dieser Art ergangen. Die Schuld davon mag wohl zum Theil in meiner eignen Unfähigkeit, zum Theil aber auch in dem Gegenstande liegen, über dessen Dunkelheit und Schwierigkeit fast alle geklagt haben, welche eine Art von Gefühlstheorie geben wollten. Indessen ist und bleibt es doch die Pflicht jedes wissenschaftlichen Schriftstellers, bevor er schreibt, sich seine Gedanken selbst so klar und deutlich zu machen, daß er sie auch klar und deutlich, mithin für jeden im Denken nicht ganz Ungeübten verständlich, aussprechen könne. Man verliert zwar dadurch auf der einen Seite einen doppelten Vortheil. Erstlich vermuthen dann die Leser hinter den Worten nicht mehr, als eigentlich dahinter steckt; denn viele Leser sind in der That so gutmüthig, zu meinen, wo Dunkelheit sei, da sei auch Tiefe, ohne zu bedenken, daß ein Fluß nicht tief, sondern nur trübe zu sein braucht, um seinen Boden unsern Blicken zu entziehn, und daß der Himmel nicht, wenn

er

er mit Wolken bedeckt, sondern wenn er ganz hell ist, uns seine unendliche Tiefe zur Anschauung bietet. Sodann kann man sich auch beim Angriff auf den Gehalt einer wissenschaftlichen Darstellung, wenn der Gedanke offen daliegt, nicht mehr mit der bequemen Ausflucht decken, daß uns der Gegner nicht verstanden habe, sondern man ist genöthigt, ihm Rede zu stehn und auf dessen Gegengründe sich einzulassen, wenn man sich vertheidigen will.

Allein jener doppelte Vortheil ist am Ende doch nur scheinbar und verschwindet ganz gegen den wirklichen Nachtheil, der mit jeder unverständlichen Darstellungsart verknüpft ist. Ein Schriftsteller, der sich selbst und das Publikum achtet, wird daher auch gern freiwillig auf jenen Vortheil verzichten. Denn man spricht und schreibt ja doch eigentlich, um verstanden zu werden und eben dadurch die Erkenntniß der Wahrheit zu befödern. Dunkle Reden und Schriften aber belehren nicht; sie erzeugen nur Misverständnisse, und Misverständnisse erregen viel unnütze Strei-

tigkeiten, Logomachien, bei denen nichts weiter herauskommt, als daß die Gemüther sich recht tüchtig erbittert haben. Immerhin mag also Heraklit der Dunkle ein tiefer Denker gewesen sein! Er war es gewiß nicht wegen, sondern nur ungeachtet seiner Dunkelheit. Und auf jeden Fall wär' es für ihn selbst und die Nachwelt besser gewesen, wenn er nicht dunkel gedacht und geschrieben hätte. Wir wüßten dann gewiß mehr von seiner Philosophie; und wahrscheinlich hätte sich auch mehr von seinen Schriften erhalten, als ein paar unbedeutende Bruchstücke.

Ist aber der Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung gleichsam von Hause aus dunkel und ebendarum schwierig, wie dieß alle Anthropologen und Philosophen vom Gefühle behaupten: so ist es gerade doppelte Pflicht des Schriftstellers, nach einem möglichst klaren Ausdrucke seiner Gedanken zu streben. Denn er will ja eben den dunkeln Gegenstand klar machen und so die Schwierigkeiten entfernen, die der genauern Erkenntniß desselben entgegenstehn. Möchten daher doch alle, welche

nicht bloß in Gefühlen leben oder sie bei Andern erregen, sondern über ihre Gefühle bei sich selbst ins Klare kommen und auch Andern dazu behülflich sein wollen, beherzigen, was Cicero von dem so eben genannten Dunkelphilosophen sagt: Wer nicht verstanden sein will, verdient auch nicht gelesen zu werden!

Zusatz zu S. 124.

Nachdem diese Schrift größtentheils abgedruckt war, erhielt ich ein ganz neuerlich erschienenes Buch unter dem Titel: Neue Darstellung der philosophischen Religionslehre, versucht von M. Adolph Christian Kretzschmar, Privatdozenten der Philosophie an der Universität Leipzig (jetzt Prediger in Frankenberg). Leipzig, in Ernst Klein's literarischem Comptoir. 1823. 8. In diesem Buche findet sich auch als eine Art von Einleitung oder Vorbereitung zur reinen Religionslehre eine Theorie von den geistigen Kräften des Menschen, welche wegen ihrer Abweichung von der gewöhnlichen Ansicht die Aufmerksamkeit der Philosophen allerdings verdient.

Der Verf. unterscheidet nämlich ein *Urleben* und ein *Grundleben* des Geistes oder des Selbst, wie er es nennt, und demzufolge auch *Urkräfte* und *Grundkräfte* desselben. Als Urkräfte betrachtet er die *Entfaltungskraft* nnd die *Bewusstkraft*, als Grundkräfte aber die *Anschauungskraft*, die *Denkkraft*, den *Willen* und die *Vollendungskraft*.

Die Gründe, mit welchen der Verf. diese Ansicht von den geistigen Kräften zu unterstützen sucht, können hier weder dargelegt noch geprüft werden, da sie mit unsrem Hauptgegenstande in keiner nähern Berührung stehn. Wohl aber gehört hieher dasjenige, was der Verf. in Beziehung auf das *Gefühl* sagt, um sich darüber zu rechtfertigen, daß er keine besondre *Gefühlskraft* annehme.

Er sagt nämlich (§. 18. S. 48.) in dieser Beziehung Folgendes: „Das *Gefühl* kann „den Grundkräften keineswegs beigezählt werden. Denn es ist keine eigne Kraft, sondern „ein *niederer Grad* (Potenz) der *Thätigkeit der Ur- und Grundkräfte*.

„Insonderheit spricht es sich in der Denk„kraft aus und zwar als ein niederer „Grad der Thätigkeit derselben; was „schon der Umstand bestätigt, daß Personen, „welche zeither am wenigsten geurtheilt „haben oder auch in ihrer Lage urtheilen „konnten, z. B. junge Menschen, Frauen, „gemeine Leute, gerade am meisten zu füh„len pflegen. Der Verlauf der Jahre, in„sonderheit aber gehörige Beschäftigung mit „der Wissenschaft, hat schon oft das Fühlen „mehr oder weniger ausgetrieben. Denn je „älter man wurde, je zweckmäßiger man die „Wissenschaft betrieb, desto mehr hat man „geurtheilt, mithin die Thätigkeit der „Denkkraft auf die höhere Stufe gestellt. „Das Urtheilen verlangt Zeit und günstige „Lagen, und so hat auch das Fühlen seine „Zeit und seinen Bezirk. Allein ganz tritt es „nicht zurück. Denn wessen Denkkraft ist „überall Urtheilskraft? d. h. wessen Denk„kraft kann mit der Zergliederung aller „Begriffe fertig werden, und ist immer „gleich genau geschäftig? Und so gab es un-

„ter den ältern griechischen Philosophen und „unter den Scholastikern ebensowohl fühlende „Personen als unter den Neuplatonikern; ob„gleich ein Unterschied stattfand hinsichtlich der „Beschaffenheit und des Umfangs des Gefühls „und der Fühlenden. Warum ist aber von „jenen nicht so viel und so ausgebreitet ge„fühlt worden? Weil sie ihre philosophischen „Begriffe großentheils erst selbst bei reifer „Denkkraft, so daß diese gleich als Ur„theilskraft hinterher war, gemacht „hatten."

Es liegt in diesen Worten unstreitig viel Wahres; aber die dadurch angedeutete Theorie vom Gefühle ist doch nicht ausreichend und befriedigend. Der Verf. sagt zwar anfangs, das Gefühl sei ein niederer Grad der Thätigkeit der Ur- und Grundkräfte; er weist dieß jedoch nicht nach, indem er auch nicht ein einziges bestimmtes Gefühl aus jener Thätigkeit ableitet und dadurch dessen Dasein im Gemüth erklärt. Ein Satz, der nur so hingeworfen, aber gar nicht begründet ist, hat keinen wissenschaftlichen Gehalt

und Werth. Er ist nur ein mehr oder minder glücklicher Einfall, dergleichen man gar viele haben kann.

Sodann beschränkt der Verf. jenen allgemeinen Satz hinterher wieder, indem er nur auf die Denkkraft reflektirt, gleichsam als wären es bloß die Gedanken des menschlichen Geistes, die zuweilen die Gefühlsform annehmen. Und doch können nicht nur alle Arten von Vorstellungen oder theoretischen Thätigkeiten, sondern auch alle Arten von Bestrebungen oder praktischen Thätigkeiten jene Gestalt annehmen, wie das Wahrheitsgefühl, das moralische und religiose Gefühl, das Ehrgefühl, die Gefühle der Liebe und des Hasses u. s. w. beweisen. Daß der Verf. dieß übersahe, muß um so mehr befremden, da die Religionslehre, mit deren Bearbeitung er sich eben beschäftigte, ihn wenigstens an die mit der Religion zusammenhangenden Gefühle hätte erinnern sollen.

Endlich ist dem Verf. auch nicht einmal das Verhältniß recht klar geworden, in welchem die Aeußerungen der Denkkraft zum Ge-

fühle stehen. Der Verf. scheint nämlich zu glauben, daß unsre Gedanken nur so lange in der Gefühlsform beharren, als sie nicht, mit einander verknüpft, die Urtheilsform angenommen haben. Denn er meint, je weniger man urtheile, desto mehr fühle man, und je mehr man urtheile, desto weniger fühle man. Urtheile und Gefühle müßten sonach in umgekehrtem Verhältnisse stehn. Dem widerstreitet aber schon der Umstand, daß wir unsre Gefühle selbst in der Urtheilsform aussprechen können, ohne sie dadurch aufzuheben. Sonst müßten Liebende aufhören, sich zu lieben, sobald sie einander ihre Gefühle gestanden, ihre Liebe erklärt hätten. Das assertorische Urtheil: Ich liebe dich, oder das problematische: Liebst du mich? — denn jede Frage ist ihrem logischen Wesen nach ein problematisches Urtheil — wäre dann gleichsam das Grab der Liebe. Das ist aber keineswegs der Fall, wenigstens nicht immer. Denn die Liebeserklärungen können das Gefühl ebensowohl steigern als mindern, je nachdem die Umstände und die Personen sind.

So ist es auch mit dem religiosen Gefühle, wiefern es sich in der Andacht kundgiebt. Wer betet oder singt, spricht seine Andacht in einer Menge von Urtheilen aus, und es können dieß sogar Mehre zugleich thun, wenn sie als versammelte Gemeine ihr Herz zu Gott erheben und so ihre Andacht in demselben Gebete oder Gesange laut werden lassen. Dieß kann die Andacht wohl mindern, besonders wenn es lange dauert und wenn das Gebet oder der Gesang, als ein von außen dargebotenes Belebungsmittel der Andacht, nicht kräftig genug ist, das religiose Gefühl anzuregen und höher zu stimmen. Aber es kann auch der entgegengesetzte Fall eintreten. Das Gebet oder der Gesang kann auch jenes Gefühl bis zur höchsten Begeisterung steigern, so daß der Mensch Gott Leib und Leben zum Opfer darzubringen bereit, daß er gleichsam der Erde entrückt und zum Himmel erhoben wird.

Eine genauere Beobachtung unsrer selbst lehrt demnach, daß jede geistige Thätigkeit,

von der sinnlichsten bis zur übersinnlichsten, die Gefühlsform annehmen kann, daß nicht bloß vereinzelte Gedanken oder Begriffe, sondern auch Urtheile und Schlüsse, als verknüpfte Gedanken, und eben so unsre Neigungen und Wünsche, unsre Entschlüsse und Entwürfe, überhaupt alles, was in uns als Aeußerung unserer Kraft lebt, in jener Gestalt erscheinen kann, so lange wir uns desselben nicht als einer bestimmten Vorstellung oder Bestrebung mit Klarheit bewusst sind. Man kann daher wohl das Gefühl, von der einen Seite betrachtet, einen niedern Grad unsrer Geistesthätigkeit nennen. Es kann aber auch das Gefühl, von einer andern Seite betrachtet, etwas sehr Hohes und Ehrwürdiges sein. Jedes allgemeine Urtheil hierüber, es sei verwerfend oder lobpreisend, ist daher auf gleiche Weise unstatthaft. Vielmehr wird man immer erst die Quelle und den Gehalt der Gefühle im Einzeln genauer erforschen müssen, bevor man sich für befugt halten kann, ihren wahren

Werth oder Unwerth zu bestimmen und demzufolge auch jedem Gefühle die ihm gebürende Stelle in dem Gesammtkreise unsrer Geistesthätigkeit anzuweisen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhaltsanzeige.

Einleitung. . . . . Seite 3

Erster Abschnitt.

Grammatisch-historische Erörterung. . . . — 8

Zweiter Abschnitt.

Kritisch-philosophische Erörterung. . . . — 16

Dritter Abschnitt.

Ergebnisse aus dem Bisherigen. . . . . — 53

Schluß. . . . . — 111

Zusatz zu S. 124. . . . . — 132

Druckfehler.

Seite 12. Zeile 6. von unten ist αισθησις (ohne Akzent der eigentlich vorn stehen müsste) st. αἰσθῆσις zu lesen.

— 70 — 6. von unten ist hinter wir einzuschalten: als handelnde Wesen.

Druckfehler.

S. [illegible] Z. [illegible] v. u. statt [illegible] (ohne Mund [illegible] möchte) [illegible] zu lesen.

— [illegible] — 6. [illegible] [illegible] einzuschal- [illegible] [illegible]

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefü
hlsvermögens ein anthropologischer Versuch

Königsberg 1823

Anthr. 76 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10997292-4